أفكار من الواقع المرير: ما هو الرجاء؟
وكيف يكون قوّةَ بناء المستقبل؟

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

في الواقع المرير وفي حالات الاضطراب والقلق، يزداد اليأس ويسقط الإنسان في الإحباط حتّى حدود الانتحار. ومع ذلك، يبقى ذلك الشعور الدفين بأنّ احتمال تحقُّق ما نرغب في أن نصل إليه هو من باب الممكن. إنّه الرجاء، ثاني الفضائل اللاهوتيّة، بحسب التقليد الفكريّ اللاهوتيّ المسيحيّ، الذي يرتكز على القدّيس بولس في قوله إنّ الإيمان هو التصديق، ورسول الأمم يشدّد على جانب المعرفة بأنّ الله حقّ، وعلى الوثوق بذلك[1]، في حين أنّ الرجاء يُشير في الحيّز نفسه إلى جانب انتظار الموعود وهو انتظارٌ صَبور. الرجاء هو الرغبة الروحيّة في الاتّحاد بالله، بوصفه الخير الأسمى، أي إنّ الله مبتغى الإنسان وسعادته، للوصول بواسطته إلى السعادة الموعودة.

وفي المفهوم الفكريّ العامّ، الرجاء هو ذلك الشعور الذي يقضي بأن نعتبر ما نرغب فيه، أو ما ننتظره، أمرًا سيتحقّق لا محالة. إنّه اليقين الواثق بأنّ انتظار الأمر الموعود، للخروج من حالة السوء التي يتخبّط فيها الإنسان، سيفضي إلى واقع ملموس. والرجاء هو نقيض الوهم، أي نقيض الظاهرة التي لا واقع لها، كذلك السراب الخادع، إلّا في مخيّلة

(*) رئيس تحرير المشرق.

(1) الرسالة إلى أهل رومة ١/٥.

المسافر التائه الراغب في الماء.

في هذا الإطار، لن ننسى أنّ الوثيقة التي تركها البابا يوحنّا بولس الثاني بين أيدي اللبنانيّين في أثناء زيارته لبنان العام ١٩٩٧ كان عنوانها: رجاء جديد للبنان[٢]، حيث إنّ الإرشاد الرسوليّ يُشير إلى أنّ «قوى الشرّ لا تزال قائمة، في وسعها أن تنشر على الدوام الظلمة في العقول والقسوة في المشاعر، وتشكّل تهديدًا للمستقبل. ولكنّ الرجاء يبقى حيًّا فيهم على الرغم من كلّ شيء. إنّهم لم يفقدوا ثقتهم بذواتهم ولا تعلّقهم ببلدهم وبتقليده الديموقراطيّ»[٣]. ويدعو المؤمنين المسيحيّين إلى أن يؤسّسوا رجاءهم على المسيح[٤]، إذ إنّ هذا الرجاء لا يبنى إلّا على الإيمان بيسوع المسيح وعلى عطيّة محبّته، كما «أنّ الإيمان قوام الأمور التي تُرجى وبرهان الحقائق التي لا تُرى»[٥].

إعتبارات من الفكر المعاصر

إنّ الثوابت الإيمانيّة هذه لا تعفينا من الاطّلاع على وجهة نظر الفكر المعاصر[٦]، في جانبه اللادينيّ، وفي موضوع الرجاء، وخصوصًا أنّ بعضًا من آرائه قد تطرح على المؤمن وعلى المثقّف الملتزم بعض التساؤل في موضوع الرجاء. ونختصر آراء الفكر المعاصر في النقاط التالية:

١ - ربط التقليد الفكريّ الفلسفيّ، وحتّى اللاهوتيّ، الرجاء بالمخافة، حتّى إنّ الفيلسوف سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) قال في كتابه الأخلاق إنّ لا رجاء من دون مخافة وإنّ لا مخافة من دون رجاء. إنّ هذين

---

(٢) الإرشاد الرسوليّ، رجاء جديد للبنان، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، ١٩٩٧.

(٣) الإرشاد الرسوليّ، فقرة ١٧.

(٤) الإرشاد الرسوليّ، فقرة ١٨.

(٥) رسالة القدّيس بولس إلى العبرانيّين ١١، ١.

(٦) راجع في هذا المجال: André Comte - Sponville et Luc Ferry, *La sagesse des modernes*, Pocket 10639، خصوصًا الصفحات ٤٠٣-٤٢٥.

الشعورين يسيران معًا، يسيران قليلًا الواحد مع الآخر عندما يكون الرجاء مُنصبًّا على خير كبيرٍ موعود مع خطر محدود بألّا يتحقّق ذلك الخير. ونقيض ذلك، يسير الرجاء ملتصقًا بالمخافة عندما يكون الخطر كبيرًا بألّا يتحقّق ذلك الخير أو ذلك الوعد. فبمقدار ما نخاف من الأسوأ أن يحصل، نرجو رجاءً كبيرًا بأن نتخلّص منه، وبمقدار ما يكون طبيعيًّا أن يحصل الحدث الموعود، يكون الرجاءُ ضعيفًا.

٢ - والرجاء، كما هو معلوم، رغبة، إذ إنّ لا أحد يرجو رجاء أمرٍ لا يرغب فيه. فالرغبة، بحسب الفيلسوف اليونانيّ أرسطو، هي النوع القريب أو العامّ، أمّا الرجاء فإنّه نوع خاصّ له خصائصه المميّزة، وهو مرتبط بالزمن. أي إنّ الرجاء هو رغبة تختصّ بالمستقبل، في حين أنّ الرغبة في أن يتحقّق أمر بصورة متوازية أو متماثلة يختصّ بالماضي أو بالحنين إلى إعادة إنتاج الماضي. وكثيرًا ما يتمّ الخلط بين الرجاء بتحقّق الموعود أو المرغوب فيه مستقبلًا، وإعادة إنتاج الماضي.

٣ - وعندما نتكلّم على ميزات الرجاء، نشير إلى أنّ الرجاء هو الرغبة في أن يتحقّق ما نفتقده، أو ما لا نمتلكه، أو ما ليس هو بموجود، أو ما هو من باب الناقص. أن يرغب الإنسان في المأكل، فذلك يعني أنّه جائع، والرجاء في الأكل يولّد الألم، وإذا ما توفّر الأكل يزول الألم وينشرح الآكل. والواقع أنّ هذا ليس إلّا وجهًا محدودًا من وجوه الرجاء، إذ إنّ الرجاء الحقيقيّ هو الرغبة في حصول أمرٍ موعود من دون التفكير في اللذّة أو من دون السعي إلى اللذّة عبر تحقّق الموعود. لماذا؟ لأنّ الإنسان لا يرجو ما يولّد اللذّة العابرة فيه، ولا يرجو ما يشبعه لهنيهة أو لزمن، بل إنّ ما يرجوه هو السعادة الثابتة التي لا تسقط.

٤ - والتفكير في الرجاء، تلك الرغبة في أن نمتلك مستقبلًا ما لا نملك، يقود إلى التفكير في الرجاء كرغبة في حصول أمر ما من دون معرفة مستقبل ذلك الموعود. فالإنسان، على سبيل المعرفة، يعرف وضعيّة صحّته أو ماهيّة مرضه، إلّا أنّه لا يعرف صحّته مستقبلًا بالرغم من إمكانيّات العلم في هذا المجال. فالمعرفة والرجاء لا يلتقيان إلّا بصورة

عارضة أو هامشيّة، وإلّا لم يعد الرجاء رجاء. فالرجاء كما قلنا ينصبّ على المستقبل والمستقبل يغلّفه الجهل، إلّا أنّه يتناول أحيانًا الماضي، لأنّ الجهل يغلّف الماضي أحيانًا. فكم من الأشخاص يرجون ألّا يكون خيارهم الذي حصل في السابق خيارًا خاطئًا؟

٥ - وننتقل أيضًا إلى فكرة أخرى: ما هي علاقة الرجاء بالقدرة على فعل أمرٍ معيّن؟ وبصورة أدقّ، ما هي علاقة الرجاء بقدرتنا نحن؟ الأمور اليوميّة العاديّة أو الأعمال المباشرة المرتبطة خصوصًا بقدرتنا المباشرة لا علاقة لها بالرجاء، لأنّها وليدة قدرتنا على القيام بها. إنّها وليدة مشروع أو نيّة أو رغبة متعلّقة بالمستقبل، إلّا أنّ إرضاءها أو تحقيقها متوقّف علينا ومرهون بقدرتنا. فلا أحد يضع رجاءه في ما يستطيع أن يقوم به. وهكذا نصل استطرادًا إلى معادلة جديدة، فنقول إنّ الرجاء هو تلك الرغبة التي إرضاؤها لا يتوقّف علينا. فالرجاء هو أن نرغب في حصول اللامنظور، إنّه الرغبة خارج قدرتنا الشخصيّة على الوصول إلى اللامنظور.

هنا يتّضح الخطّ الفاصل بين الرغبة والإرادة، إذ إنّ عقيدة الفلاسفة الرواقيّين كانت تقول بأنّ الإرادة تبدأ حيث ينتهي الرجاء. وهنا نصل إلى تلك الخلاصة التي صاغها بعضهم، إذ وضعوا الرجاء في مواجهة الإرادة، وفي مواجهة الفعل والرغبة والقدرة البشريّة والمعرفة. فهل أصبح الرجاء نقيضًا للإرادة البشريّة، ومرادفًا للخنوع والانتظار السلبيّ؟

الرجاء انفتاح مطلق على المستقبل

لا شكّ في أنّ الرجاء، انفتاحًا مطلقًا على المستقبل، فيه شيء من المجازفة، إذ هو تعلّق بما لم يحصل بعد، وبما يُعتبر أمرًا أساسيًّا يوجّه الإنسان نحو كمال ذاته وتحقيق ما يصبو إليه، لأنّ الفكر يعتقد أيضًا أنّ ما هو لازم في هذا العالم ليس ما يبدو لامتغيّرًا في الظاهر، بل ما هو ممكن أن يحدث فيحرّر الإنسان من الرواقيّة القديمة والمعاصرة (ما هو واقع هو حتميّ)، ومن النزعة إلى الألفيّة (لا شيء له قيمة إلّا ما سيتحقّق في

المستقبل نتيجة النبوءات)، والعدميّة (لا معنى لشيء أو لواقع).

٦ - وإذا كان الرجاء انفتاحًا على المستقبل، فلا بدّ أن يكون فعل احتجاج على الواقع، إذ إنّ مبدأ الرجاء هو التالي: بقدر ما أرجو، أتعارك مع الواقع وأطمح إلى عالم جديد. إنّه إدانة للواقع المريض، سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا، ورفض لصورة البشريّة المشوّهة، وهو رجاء يحوّل الألم الفرديّ والاجتماعيّ قوّة للتغيير، فيصير الرجاء حرّيّة من أجل أن يتحقّق الممكن الموعود به، وتكذيبًا لقوّة الموت، وتوكيدًا لقوّة الحياة. وهكذا فإنّ الرجاء، حتّى على الصعيد البشريّ الصرف، يصبح دفعًا للوثوق بالذات وبالآخر وقوّة دفع للإيمان، إذ إنّ لا رجاء من دون إيمان ولا إيمان من دون رجاء. وهكذا، فإنّ النظرة هذه إلى الرجاء البشريّ يتصوّرها أحد الفلاسفة المعاصرين، وهو إرنست بلوخ، على شكل حلم يحدث للإنسان وهو في حالة الوعي، فيصوّر بذلك حركة الرجاء ومسارها(٧). فالأنا الحالمة، في حالة الوعي، هي في حالةٍ سليمة عكس الأنا الجاهلة في حالة الحلم الليليّ. والحلم في حالة الوعي له بُعد مستقبليّ، انطلاقًا من مبدأ يوازن بين ضرورات الواقع وشروط بناء المستقبل. وكما في كلّ حلم، تظهر نزعة إلى اللعب والخيال وإلى الانفلات ممّا هو محدود، إلّا أنّ هذه النزعة في حالة الوعي يتبعها التزام بالمسؤوليّة، وهي مسؤوليّة تحقيق ما نتخيّله «إذا كنّا نريد ألّا نهلك» وأن نفقد قوّة الاندفاع نحو المستقبل.

إنّ قوّة الرجاء ليست مرتبطة مباشرة بالقدرة على فعل أمرٍ ما، أو بمعرفة أمر معيّن بوجه ضروريّ، أو بالحصول على لذّة معيّنة؛ إنّ قوّة الرجاء هي مطلقة، وتكون بالحقيقة مطلقة، عندما لا تكون متعلّقة بشرطٍ خارجيّ، وإلّا بطُلَ الرجاء أن يكون رجاءً. قوّة الرجاء، على الصعيد الفكريّ، تكمن، في ما هو ثابت فيها، أي إنّها مرتبطة بالمحبّة، وكما هو معلوم المحبّة هي الباقية أبدًا. فالرجاء هو جواب، فيه قوّة فوق حدود

(٧) Ernest Bloch, *Le Principe Espérance*, Paris, 1978, p. 242-243.

البشر وطاقتهم، على توقهم إلى السعادة الحقّ، وهذا الرجاء – الجواب يختلف بالتمام عن الوهم، لأنّ الرجاء وإن كان شعورًا فهو يعطي نفسه حقّ التمييز بين السعادة – الوهم والسعادة السامية. قوّة الرجاء في أنّها لا تتعهّد أمل الفرد البشريّ وحسب، بل إنّها تتعهّد الآمال الملهمة نشاطات البشر، وتقوم بتنقيتها وفرزها: «فيحمي من اليأس ويُسند في التخلّي، ويُشرح القلب في انتظار السعادة الأبديّة. وثبة الرجاء تصون من الأنانيّة وتقود إلى سعادة المحبّة» على ما يقوله أحد النصوص الأساسيّة المعاصرة(٨).

وإذا كان الرجاء هو ديناميّة ذاتيّة واثقة، فهي ديناميّة حيويّة يستمدّها الرجاء من المحبّة التي ترينا أنّ الحياة هي الأقوى، وهي أقوى من الموت والفناء، وأقوى من ذلك القلق أو اليأس الذي تقول الفلسفة المعاصرة إنّه حالة كينونيّة ملازمة للكائن البشريّ. وهذه الحياة التي انتصرت وتنتصر اليوم وغدًا بالرغم من الموت، لا بل رغمًا عنه، يحملها رجاء الإنسان انتظارًا لحياة جديدة أفضل من السابقة. لا شكّ في أنّ الرجاء يضعف أمام الموت، لا بل أمام حالات الموت العنيف الذي يسبّبه الإنسان لأخيه الإنسان، أو عند موت قريب أو صديق، إذ لم يستطع العالم ولا الإرادة فعل شيء لوقفه. إذ ذاك يعود الرجاء إلى عمق ذاتيّته وإلى جذوره، فيرى أنّه راسخ في الحياة وناظر إلى حياة جديدة لا تنتهي. ففي الرجاء، كما يقول أحد الحكماء، عليك أن تتوكّل على الله كما لو كان كلّ شيء يتوقّف عليك أنت، لا عليه، وانصرف إلى العمل كما لو كان كلّ شيء يتوقّف عليه هو، لا عليك.

«... نحن الذين لنا باكورة الروح نئنُّ في الباطن منتظرين التبنّي، أي افتداء أجسادنا، لأنّنا في الرجاء نلنا الخلاص، فإذا شوهد ما يُرجى لم يكن رجاء، وما يشاهده المرء فكيف يرجوه أيضًا؟ ولكن إذا كنّا نرجو

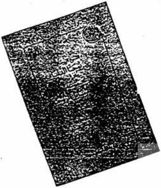
---

(٨) التعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكيّة، الفقرة ١٨١٨، منشورات المكتبة البولسيّة، جونية، ١٩٩٩.

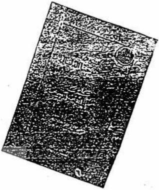
ما لا نشاهده فبالثبات ننتظره»[٩]. كأنّ هذا القول كُتِب اليوم وليس بالأمس البعيد. أليس هذا هو انتظار كلّ إنسانٍ؟ رجاء البنوّة عبر التحرّر من العبوديّة، ورجاء الأخوّة عبر الاتّحاد بمصدر الحياة.

(٩) الرسالة إلى أهل رومة ٨/ ٢٣-٢٥.

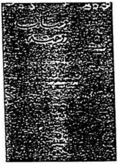
من منشورات دار المشرق













سرُّ الإنسان في ضوء سرِّ المسيح

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ*

كيف يوحي المسيح إلى الإنسان بسِرّه الحقيقيّ إنسانًا خُلق «على صورة الله كمثاله»؟ بالحقيقة إنّ هذا السؤال الأنثروبولوجيّ يوصلنا إلى أن ندرك كيف يدعو الآبُ الإنسانَ إلى أن يكون على مِثال صورة الابن وإلى الاتّجاه نحو مجيئه الثاني بإعداده إعدادًا فعّالًا، وكيف يتمُّ كلّ ذلك بتأثير من الروح القدس.

إليكم نصًّا من نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني يمكننا أن نسترشد

«إنّ سرّ الإنسان لا يتّضح حقًّا إلّا في سرّ الكلمة المتجسّد. ذلك بأنّ آدم، الإنسان الأوّل، كان صورة الإنسان الآتي، أي صورة المسيح الربّ (روم ٥/ ١٤). فالمسيح، وهو آدم الجديد، في الوحي نفسه بسرّ الآب، يُظهر الإنسان لنفسه ويكشف له سموّ دعوته» (الفرح والرجاء ٢٢).

إنّ يسوع المسيح هو الذي يوحي إلى الإنسان بملء كيانه الإنسانيّ: يسوع المسيح في سرّ بنوّته الإلهيّة ووضعه الآدميّ الذي يمتدّ من تجسُّده إلى تمجيده الذي سينكشف تمامًا عند مجيئه الثاني؛ يسوع المسيح ابن

(*) رئيس إقليم الشرق الأدنى في الرهبانيّة اليسوعيّة. عضو «اللجنة اللاهوت العالميّة» الفاتيكانيّة. والنصّ المنشور هنا هو مداخلة عُرضت في اجتماعات اللجنة المذكورة بروما في كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠٠١، وهي تندرج في موضوع «الإنسان على صورة الله».

الآب الحبيب الوحيد وبكر إخوة كثيرين؛ يسوع المسيح تمامًا من جهة الله وتمامًا من جهة البشر، والوسيط بين الله والبشر. فإنّ فرادة سرّه الإلهيّ - البشريّ تكشف للإنسان سرّه هو أيضًا الإلهيّ - البشريّ بالمشاركة؛ يسوع المسيح كما يصف عملَه النشيدُ الذي يفتتح الرسالة إلى أهلِ فيلبّي.

ولكي يكون عَرضُنا واضحًا، نسترشد بأوقات الزمن البشريّ الثلاثة: ماضي الإنسان المطلق - أو «البروتولوجيا» (Protologie، أي «علم البدايات») - ومستقبله المطلق - أو «التليولوجيا» (Téléologie، أي «علم الهدف النهائيّ») - وحاضره الوجوديّ - أو «الكايْرولوجيا» (Kairologie، أي «علم الزمن الحاضر»). ونعني بـ«**المطلق**» سرّ مشيئة الآب، وقصده الأزليّ، ومبادرته المجّانيّة المتجدّدة دائمًا؛ وهو ما يمكننا **أن ننعته ببُعد الإنسان الأنطولوجيّ** (Ontologique). ونقصد **بـ«الوجوديّ»** (Existentiel) ذلك السرّ الإلهيّ المُتجسّد في الزمن البشريّ، **الذي يتطلّب** تعاون الإنسان مع الله تعاونًا حُرًّا، أي البُعد العَمَليّ المختصّ بالحياة والتاريخ البشريّ. فالمُطلق يعني إذًا بوجه خاصّ دعوة الله؛ والوجوديّ يعني بوجه خاصّ تلبية الإنسان وتعاونه مع الله. ولكنّنا سنرى أنّ كلّ مسيرتنا تستمدّ بنيتها من جدليّة عمل الله المجّانيّ الذي يدعو إلى تعاون الإنسان بملء حرّيته؛ علمًا بأنّ كلّ ذلك يرتكز على شخص المسيح الوسيط، في روح الآب والابن.

ذلك بأنّ الكتاب المقدّس يصف لنا سرّ الإنسان في صلته بشخص المسيح، فيضع المسيحَ في بدء حياة الإنسان وفي وسطها ونهايتها، فهو أساسها وقوامها وغايتها؛ كما أنّ الإنسان يجد في المسيح ملء معنى حياته في تلبيته مشيئة الله والتعاون معه.

١ - <البروتولوجيا>

أو المسيح أصل الإنسان/الإنسان صورة المسيح

إنّ ماضي الإنسان المطلق يضمُّ حقيقتَين متكاملتَين، الواحدة تنطلق

من المسيح نحو الإنسان، والأخرى من الإنسان نحو المسيح. فالإنسان منغمر هكذا في المسيح.

* المسيح، أصل الإنسان

في شأن البدء، يقول الكتاب المقدّس إنّ كلّ شيء خُلق «به» (dia في اليونانيّة) و«فيه» (en)، فهو «الكلمة... حياة ونور كلّ إنسان آتٍ إلى هذا العالَم» (قول ١/١٦-١٧ ويو ١/٣-٤). وإذا أكّد المثل الفلسفيّ السائر أنّ الخَلق هو من «العدم» (ex nihilo في اللاتينيّة)، فإنّ سرّ خَلق الإنسان هو من «ملء المسيح» (ex plenitudine) الذي هو، في آن واحد، خالق الإنسان وشفيعه وغايته (راجع، في يوحنّا، المقدّمة والصلاة الكهنوتيّة). هكذا خُلق الإنسان، بحسب ما قصده الآب؛ وفي المسيح «حياتُه وحركته وكيانه» (رسل ١٧/٢٨)، في صلة أصليّة أساسيّة بشخص المسيح (dia)، وفي صلة باطنيّة به (en) ومتبادلة: المسيح في الإنسان والإنسان في المسيح (راجع يو ١٥). فلا وجود لمصادفة في أصل الإنسان، بل للمشيئة الإلهيّة وقصدُها المحبّة (راجع النشيد الافتتاحيّ في الرسالة إلى أهل أفسس).

إنّ عمل الخلق هو حاضر متواصل، لا عمل في الماضي: «طوبى لمَن يولد دائمًا لله. فإنّه لا ينقطع عن الولادة. فإن أقنعتُك بأنّ مخلّصنا نفسه لم يلده الآب لينفصل عنه مِن ثَمّ بعد ولادته، بل بأنّ الآب ما زال يلده، استطعتُ أن أحملك على أن تؤمن بالأمر نفسه بشأن البارّ. وإذا كنتَ أنت أيضًا تملك روح التبنّي، فإنّ الله لا ينقطع عن ولادتك في الابن، يلدك من عمل إلى عمل، ومن فكر إلى فكر. ذاك هو الميلاد الذي تناله» (أوريجانيس). فإنّ يوحنّا، كما لاحظه بعض المفسّرين، في حوار يسوع مع نيقوديمس، حين يتكلّم على الولادة من الماء والروح للحياة الجديدة الآتية من علُ، لا يستعمل الفعل في صيغة الماضي، بل في صيغة «الماضي الدائم»: «ما من أحد، إن لم يولَد ولم ينقطع عن الولادة من الماء والروح...» (يو ٣/ ٥-٨).

* الإنسان على صورة المسيح

إنّ الآب قضى منذ الأزل للبشر بأن «يكونوا على مثال صورة ابنه، ليكون بكر إخوةٍ كثيرين» (روم ٨/٢٩). وهذا ما يوحي إلى الإنسان بمستويَين من وجوده: من جهة، **التمثُّل بصورة ابنه**، ومن جهة أُخرى تكوين **أُخوّةٍ بين البشر في الابن**. لنفحص ذلك عن كثب، بتشديدنا قبل كلّ شيء، كما كتب غريغوريوس النيصيّ، على أنّ «الصورة لا تكون صورةً في الحقيقة إلّا بقدر ما تكون لها **جميع خصائص مثالها**... فإنّنا نحمل آثار الألوهيّة التي لا تُدرَك بالسرّ الذي فينا». **فصورة الله مطبوعة إذًا** في عمق أعماق الإنسان، وهي تُكيِّف كلّ وجوده وكيانه، في نوع من «التجانس مع ما هو إلهيّ». سنتوقّف عند بعض الخصائص **الإلهيّة**، أو قُلْ **بعض المواقف** التي تُميِّز شخص الابن، مقتنعين بأنّ «كلًّا منها يرغِّب (الإنسانَ) في ما هو يصاهره»، **فكلُّ موقف** من مواقف الابن يجذب الإنسان إلى التمثُّل به.

إنّ الابن هو اقتبال كلّيّ في أقنومه الإلهيّ وفي شخصه البشريّ على السواء: فهو يقتبل أباه، ويقتبل نفسه منه، ويقتبل منه أن يبثق معه روحَهما، ويقتبل منه أن يَخلق معه، ويقتبل منه الخليقة والبشر والتلاميذ، ويقتبل منه رسالته... وهو يلخّص ذلك بقوله: «طعامي أن أعمل بمشيئة الذي أرسلني وأن أتمّ عمله» (يو ٤/٣٤). وحتّى بعد قيامته، في أوج مجده الساطع - وهو هبة من الآب - يقول لتلاميذه المجتمعين حوله: «إنّي أُوليتُ كلّ سلطان...» (متّى ٢٨/١٨)، بمعنى أنّه يقتبل من الآب هذا السلطان. إنّ الاقتبال هو حقًّا الطابع الذي يُميِّز الابن وسِمَتُه الجوهريّة.

والحال أنّنا، حين نقول إنّ **الإنسان** هو على صورة الابن، ندلّ على أنّه كلّه اقتبال، على مثاله: فالإنسان هو، في جوهره، **مدعوّ إلى أن يقتبل** نفسه من الله، بل **وأن يصبح فعل اقتبال**: «أقتبل نفسي أكثر بكثير ممّا أنّي أصنع نفسي» (بيار تيّار دي شردان). وهذا ما رفضه آدم وحوّاء، مُفضّلين

أن يكونا «كالآلهة» (تك ٣/٥)، «أن يصنعا نفسيهما»، ولا أن يقتبلا نفسيهما من الله وأن يُطيعاه. أرادا أن «يستوليا، بمعزل عن الله، على أشياء الله، أي <شجرة الحياة&gt؛ ولذلك أبعدَهما اللهُ عن تلك الشجرة، لا عن حسد، كما وسوسته الحيّة لهما، بل تجنُّبًا فقط لأن يتألّها في حالة الكذب وعبادة الصنم الذاتيّ» (مكسيمُس المعترف).

وأمّا في شأن الإنسان المُعاصر - في عظمته وخزفيّته، وفي سيادته ومحدوديّته - فإنّ تلك الأقوال قد تكون له وجيهة: فهو مدعوٌّ إلى أن **يُحقّق نفسه، لا بنفسه وحدها - «وَضْعُ النفس بالنفس» وهو ما يميّز المدينة الأرضيّة كما وصفها أوغسطينس -، بل مع الله، تمثُّلًا بابنه. فهو مدعوٌّ إلى اقتبال حرّيته ورسالته من الله.** وبذلك يُصبح اقتبال النفس من الله موقفًا إيمانيًّا أساسيًّا واعترافًا بأنّ الله هو مصدر الإنسان وأنّه يُعدُّه لأن يجد ملء اكتماله عندما يعكس - في حياته اليوميّة - صورة «ابنه المُقتَبِل»، «ابنه المُطيع».

ففي مجتمعاتٍ مُعَلْمَنة، كيف يمكن التوفيق بين تلك النظرة الإيمانيّة وواقع العديد من ذوي الإرادة الحسنة غير المؤمنين؟ فإنّ الحرّيّة البشريّة تميل إلى أن تصبح مطلقة، وأن تعتمد على ذاتها فقط، وأن تكون مرجعًا مطلقًا لنفسها، وأن تتصرّف بنفسها مستقلّة بذاتها... فلا تعتمد على كائن أعلى وهذا ما ينافي تمامًا فعل الاقتبال والطاعة. ولكن أفلا نستطيع أن نميّز، وراء الظواهر، «بذورًا للكلمة» (semenes du Verbe) بتعبير الآباء، أو <آثارًا لله> بتعبيرنا، لوصف عمل ذوي الإرادة الحسنة؟ أوَلا تظهر <آثار الله> هذه في **الغيريّة البشريّة**: حين يتقبّل الإنسان نفسه من الآخر، من أبيه وأمّه، من الزوج أو من الزوجة...؟ حين يتقبّل الإنسان الآخَر، القريب أو الغريب، الصديق أو العدوّ، الشبيه أو المختلف...؟ حين يُطيع صوت ضميره؟ حين يتحسّس لحاجات البشر، ولنداءاتهم وصرخاتهم؟... ما أكثر الأعمال الإنسانيّة التي تجسّد «الابن المُقتَبِل»، «الابن المُطيع»! هذه هي طُرُقٌ نحو الله، نحو «الإله المجهول»! هذا هو صوت الله، وهو فائق الوصف، وغير مُتوقَّع دائمًا، لا بل وحقيقيّ.

إنّ الابن هو أيضًا تبادل البذل، فإنّه يُعيد إلى الآب ما يتقبله منه: «جميع ما هو لي فهو لك» (يو ١٧/ ١٠). فهو يخرج من الآب ويعود إلى الآب (يو ١٣/ ٣)، ويجعل «روحه» في يدي الآب (لو ٢٣/ ٤٦). فتبادُلُ البذل هو إذًا موقف أساسيّ جوهريّ كيانيّ للابن الذي لا يحفظ شيئًا لنفسه، بل يُعيد كلّ شيء إلى الآب. وبسبب ذلك، فإنّ شخصه هو «وجود - للآخر». والنشيد الذي ورد في الرسالة إلى أهل فيلبّي أحسَنَ التعبير عن ذلك بقوله: «إنّه لم يَعُدَّ مساواته لله غنيمة، بل أخذ صورة العبد...». فلفظُ «الغنيمة» اليونانيّ (arpagmon) يعني حَفِظَ لنفسه شيئًا كحقّ، وهو نقيض لفظ «التخلّي» (kénosis: فل ٢/ ٦-٧) بمعنى التجرّد وإفراغ النفس وإنهاك النفس وحطّ النفس. فتبادُلُ بذل الابن هو إذًا «إفراغيّ» لأنّه وضعُ العبد. غير أنّه، من خلال هذا «الإفراغ»، يُصبح ربًّا (فل ٢/ ٩-١١).

وممّا لا شكّ فيه أنّ كون الإنسان على صورة الابن، يجعله وجودًا إفراغيًّا بصفته عبدًا مثل المسيح، مع الحفاظ على وصفه سيّد الخليقة كهبة مجّانيّة من الله. وأمّا الإنسان المعاصر - في لانهائيّته وضعفه - فقد تعنيه تلك الأقوال: فإنّه لا يفقد سيادته عندما يصبح خادمًا، ولا يفقد عظمته بالعطاء وبهبة نفسه، عِوَضَ أن يحفظ كلّ شيء لنفسه بشكل أنانيّ؛ ولذلك، فإنّ تبادل البذل الإفراغيّ هو بمثابة موقف إيمانيّ وجوديّ، يغرز جذوره في صورة الابن نفسها، ويجد فرحه واكتماله وسيادته في ذلك.

وفي المجتمعات المُعَلْمَنة، أفلا يُعبِّر عن تبادل البذل هذا في ذوي الإرادة الحسنة غير المؤمنين، حين يُعطُون بدَل أن يحفظوا لأنفسهم بحرص شديد؟ وحين يدافعون عن قضيّة الطفل والمريض، والمحروم وغير المرغوب فيه، والمظلوم والمنبوذ...؟ وحين يطالبون بكرامة الشخص والعدالة الاجتماعيّة؟... كلّ هٰذه والعديد من غيرها أيضًا هي أعمال تُجسّد «الابن الباذل»!

من المستوى الشخصيّ، ننتقل إلى المستوى الجماعيّ والاجتماعيّ والسياسيّ: فالإنسان مفطور على أن يُجسّد في حياته صورة «البكر لإخوة

كثيرين» (روم ٨/ ٢٩). فكما أنّ الله اختار شعبًا وكوّنه، فإنّ المسيح أسَّس الكنيسة، التي هي شعب مؤمنين هو بكرهم وهم جمهور الإخوة. وهذه علامةٌ حسّيّة على أنّه «هدم حقًّا الحاجز الذي يفصل» بين البشر، فجعل منهم «جماعةً واحدة»، وأصبح هو «خلاصهم» (أف ٢/ ١٤).

وبناءً على ذلك، فإنّ العلاقات بين البشر لم تَعُدْ مبنيّةً وقائمة على كون «الإنسان ذئبًا للإنسان» (هُوبْس)، ولا على «العنف» والعلاقة بين «السيّد والعبد» (هيغل) في «صراع الطبقات» (ماركس)، ولا على «إرادة القوّة» (نيتْشِه)...، فهذه هي مفاهيم أنثروبولوجيّة تُحلّل المظاهر فقط، ولا تأخذ بعين الاعتبار الإنسان في واقعه الشامل، واقع خلاصه في يسوع المسيح، حيث العلاقات البشريّة مبنيّة على أُسس أخرى، وهي علاقات على نمط «أخ/أخ» في «الأخ البكر» الذي كان «وديعًا ومتواضع القلب» (متّى ١١/ ٢٩). والحال أنّ ذلك النمط من العلاقة بين الإخوة ليس ممكنًا إلّا لأنّهم أبناء للآب الواحد في «الابن الوحيد»، «الابن الحبيب» (يو ١/ ١٨؛ مر ١/ ١١). ولذا فنحن نوافق على ما يقوله غريغوريوس النيصيّ: «ما يكوّن الصورة الوحيدة للذي هو، هي الطبيعة (البشريّة) كلّها، مُمتدَّةً من بداية (التاريخ) إلى نهايته».

أمّا علاقات السلطة، فهي مدعوّة إلى أن تصبح خدمة حيث «يحتلّ الأكبر مكان الأصغر، والذي يأمر مكان الذي يخدم»، على صورة يسوع نفسه الذي جعل من نفسه «خادمًا» (لو ٢٢/ ٢٤-٢٧)، مع أنّه «السيّد والمعلّم» (يو ١٥/ ١٤). وهنا أيضًا، ليستِ السيادة والخدمة، في عين الإنسان، حقيقتين متناقضتين، بل هما وجها حقيقةٍ واحدة.

وفي ما يختصّ بالعلاقة «الرجل/المرأة»، التي أرادها الله منذ البداية، فإنّها مُطهَّرة من كلّ تمييز أو تفوُّق، إذ إنّه «لم يَعُدْ في المسيح لا رجل ولا امرأة» (غل ٣/ ٢٨)، لا بمعنى أنّ التمييز الجنسيّ قد تلاشى، بل بمعنى أن لا أولويّة أو تسلُّط من الواحد على الآخر. وأمّا البُعد الجنسيّ نفسه، فهو مدعوّ إلى أن يُعاش ويُستوعَب ويُصعَّد في حقيقة

أسمى، حقيقة «الحياة الأبديّة والقيامة من بين الأموات، حيث لا وجود للزواج» (لو ٢٠/ ٣٥).

والوجود الاجتماعيّ مدعوّ هو أيضًا إلى أن يكون على صورة وجود الابن الذي قال: «ليس لأحدٍ حبّ أعظم من أن يبذل نفسه في سبيل أحبّائه» (يو ١٥/ ١٣)، وأن يبذل نفسه «حتّى الموت» (أف ٢/ ٨). وهذا البذل الإفراغيّ هو دعوة تقوم على مثال الابن البكر: «إنّ المسيح قد بذل نفسه في سبيلنا؛ فعلينا نحن أيضًا أن نبذل نفوسنا في سبيل إخوتنا» (١ يو ٣/ ١٦).

وإذا ما نظرنا إلى مجتمعاتنا المعاصرة، فإنّنا أمام قِيَم إنجيليّة تقوم في أساسها على صورة الابن. والحال أنّ العديد من الناس ذوي الإرادة الحسنة لا يعرفون يسوع المسيح: أفليسوا يعيشون هذه القِيَم أو بعضها؟ فكلّ ذلك هو <آثار الله> في حالة البشريّة السائرة إلى مزيد من التأنسُن، والباحثة عن مزيد من الأُخوّة، والساعية لمزيد من الوحدة... !

ومن جهة أخرى، فإنّ المسيح، الذي هو طريق نحو الآب، هو أيضًا صورة الآب (قول ١/ ١٥)، يرى ما يعمله الآب ويُصغي إلى ما يقوله الآب (يو ٥/ ١٩ و٨/ ٢٦). ولذلك، فإنّه يوصي الإنسان بأن يكون كاملًا ورحيمًا على مِثال الآب (متّى ٥/ ٤٨ ولو ٦/ ٣٦). وبما أنّ الآب هو بذل تامّ أساسه المحبّة (راجع يو ١٧/ ٢٢-٢٤)، وينبوع كلّ بذل، فإنّ أبناءه مدعوّون إلى أن يصبحوا بذلًا مثل الابن بالروح. وإذا كان بعض الناس يعرفون أنّهم أبناء ويختبرون هذه البنوّة، فإنّ آخرين - ممّن لا يعرفون ذلك ولا يختبرونه - يستطيعون هم أيضًا أن يُظهروا في حياتهم كمال الآب ورحمته، مثل الابن نفسه بالروح نفسه.

وأخيرًا، فإنّ المسيح يهب روحه الذي هو روح محبّة (راجع روم ٥/ ٥) وعلاقة محبّة بين الآب والابن (أوغسطينس)؛ والذين يسكن فيهم روح المسيح مدعوّون إلى أن يصبحوا هم أيضًا علاقة محبّة بين البشر. وبما أنّ الروح هو حرّيّة مطلقة، فإنّ الإنسان مدعوّ إلى أن يحيا حرًّا (٢ قور ٣/

١٧). أمّا الذين لم ينالوا مَسحة الروح، فإنّهم يستطيعون أن يحيوا هم أيضًا المحبّة والحرّيّة، لأنّ الروح يُجري فيهم أيضًا أعمال محبّة وحرّيّة.

في كلّ ما سبق، أظهرنا على المستوى الشخصيّ والجماعيّ، ما **للبُعد الأنطولوجيّ من تجسيد وجوديّ في حياة الإنسان الواقعيّة**، هذا الإنسان المدعوّ إلى أن يكون على صورة الابن، ومن ثَمّ على صورة الآب والروح.

٢ - <التلِيولوجيا>

أو المسيحُ اكتمال الإنسان/الإنسان الموجَّه نحو مجيء المسيح

إنّ مستقبل الإنسان المطلق يعني حقيقتَين متكاملتَين: من جهة، المسيح، اكتمال حياة الإنسان وملء معناه؛ ومن جهة أخرى، الإنسانَ الموجَّه نحو المسيح في مجيئه الثاني، بقدر ما هو كائن إسكاتولوجيّ، (الپاروزيا parousie) پاروزياكيّ. سيتركّز خطابنا على «المجيء الثاني» وهو **يُمثّل قُطبًا** من «الأخيريّة» (الإسكاتولوجيا)، علمًا بأنّ القطب الآخر هو «ملكوت» الآب (بازيليا). فأمّا موضوعنا فسيُركّز على المسيح في سرّ مجيئه الثاني المجيد.

* المسيح اكتمال الإنسان

إنّ بدء الإنسان المطلق يستلزم جدليًّا نهايته المطلقة؛ ذلك بأنّ المسيح ليس هو مصدر الإنسان المُطلق فقط، بل هو **اكتماله المطلق** وغايته الجذريّة الكاملة أيضًا. وهذا ما يوحي به الكتاب المقدّس، حين يَردُ فيه أنّ كلّ شيء خُلق «نحوه» (eis) و«لَه» (di) (قول ١/ ١٦). فالخليقة كلّها هي في حركة جَذْب نحوه (eis)، وله (di).

والمشيئة الإلهيّة، وهي أن يكون المسيح ملء الإنسان، تتحقّق في **الإسكاتولوجيا**. ففيها يندرج مفهوم «**الشَبَه**» بين الإنسان والمسيح، بحسب ما يوحي به قول يوحنّا الرسول: «حين يظهر (المسيح) لنا، نُصبح

أشباهه» (١ يو ٣/٢). فإنّ الروح سيرسم عندئذ صورة الشخص الإسكاتولوجيّة على مِثال المسيح. لكنّ الإنسان يشارك في ذلك المِثال الإسكاتولوجيّ منذ هذه الدنيا، في زمن تاريخه؛ وسيظهر هذا لنا في وقت لاحق حين سنتكلّم على الإنسان وحاضره الوجوديّ.

حسبُنا الآن أن نذكّر بتعليق أوريجانيس على ذلك، مميّزًا بين «الصورة» و«المِثال». ففي نظره، تعني الصورة «المصدر»، في حين يعني المِثالُ «الاكتمالَ» في الآخرة. ذلك بأنّ جسد الإنسان سيُمجَّد عندئذ، على صورة المسيح القائم من الموت «وجسده المجيد» (١ قور ١٥/٤٧-٤٩ وفل ٣/٢١). إنّ صورة المسيح الأصليّة ستصبح كاملة وتامّة عند مجيئه الثاني المجيد. هذا وإنّ أوريجانيس قد جسّد ذلك باستناده إلى صلاة يسوع الكهنوتيّة: «من الوحدة نفسها التي هي بينك وبيني، ليكونوا واحدًا فينا... يا أبتِ، أريد أن يكونوا معي حيث أكون» (يو ١٧/٢١ و٢٤). ففي نهاية الأمر، يتطابق المِثال الإسكاتولوجيّ والوحدة الإسكاتولوجيّة، بمعنى أنّ اتّحاد المسيح بالبشر يتحقّق إذ أصبحوا على مِثاله تمامًا.

وبوجيز العبارة، فإنّ الله يهب للإنسان مستقبلًا، وهو مستقبل مجيء المسيح في مجده، حيث الروح القدس هو المحرّك والله الآب هو الغاية. والله يُحقّق هذا المستقبل في صميم الواقع البشريّ وتاريخ البشريّة ومن خلال الإنسان، الأمر الذي يُضفي معنى على الإنسان، فيوجّهه نحو هذا المستقبل، كما نراه الآن. ويفتح هذا المستقبلُ مجالًا لحرّيّة الإنسان ليتعاون مع الله في تحقيق هذا المستقبل، كما سنراه لاحقًا.

* الإنسان موجَّه نحو المسيح في مجيئه الثاني

يؤكّد الكتاب المقدّس أنّ الله «أطلعنا على سرّ مشيئته (...) ليسير بالأزمنة إلى تمامها: فيجمع تحت رأس واحد (anakèphalaio)، هو المسيح، كلّ شيء» (أف ١/٩-١٠). فالمسيح «يختصر» (Recapitulatio) إيريناوس) الخليقة كلّها؛ «والقامة التي توافق كمال المسيح» (plérôma)

هي شخص المسيح الذي يختصر ويجمع جميع البشر وكلّ الكون في شخصه المجيد. ولذلك، فإنّ البشر لهم حقًّا توجُّهٌ وهو المسيح. وكما أنّهم ليسوا ثمرة المصادفة أو العدم، فهم ليسوا منقادين لغير المعقول أو للّامعنى.

وهناك تعابير كتابيّة أخرى كثيرة تدلّ على الحقيقة الإسكاتولوجيّة عينها: «رؤية» الله «وجهًا لوجه»، «معرفته»، «القيامة» مع المسيح، «الصعود إلى السموات» معه، المشاركة في مجده، مجد التأليه بالروح القدس، عربون «سماء جديدة وأرض جديدة» (رؤ ٢١/ ١ ت)، استباق «تجلّي أبناء الله» في خِضَمِّ «الزمن الحاضر» (روم ٨/ ١٨-١٩)... إنّها تعابير استوحى منها أوغسطينس في كلامه على المحبّة - سنحبُّه ونكون من أحبّائه - و«الفم على الفم»، و«القيام في حضرة العريس»... وبذلك تتحقّق تمامًا تلك الصرخة التي علت من قلب ذلك الباحث عن الله: «صنعتَنا لأجلك، فلن يعرف قلبنا الراحة ما لم يسترح فيك».

هذا وإنّ المسيح كان قد وعد بأنّه سيعود (يو ١٤/ ٣)، فكانت الجماعة المسيحيّة الأولى لا تنقطع عن الترنيم: «مارانا تا»: «يا ربّ، تعالَ!» (رؤ ٢٢/ ١٧ و٢٠ و١ قور ١٦/ ٢٢)...، وكأنّها مشدودة إلى المسيح ومجيئه، ومُنجذبة بهذا المجيء، ومُتشوِّقة إليه من صميم إيمانها ورجائها ومحبّتها، علمًا بأنّ مجيء المسيح هذا يتطابق مع مُلك الآب «ليكون كلّ شيء في كلّ شيء» (١ قور ١٥/ ٢٨). وقد جمع أمبروسيوس المجيء الثاني بالملكوت في كلمته الشهيرة: «حيث يكون المسيح، يكون المُلك».

وذلك المجيء الثاني يُفهَم في آن واحد أنّه حاليٌّ وأنّه لم يتمّ حتّى الآن. فالقيامة والعنصرة تفترضان أنّ المجيء الثاني هو حاليّ، لأنّهما تفتحانه وتُدخلانه إلى عالم البشر، وتستبقان تحقيقه النهائيّ، كما أنّ المجيء الثاني يعمل بطريقةٍ سرّيّة في الأشخاص والكون: فإنّه يجعل الإنسان متجلّيًا ومؤلّهًا، ويُنير «كلّ إنسان آتٍ إلى العالم» (يو ١/ ٩)، ويُحييه (يو ١/ ٤)، ويُشجِّع عمله ويُنشِّطه، ويضفي معنى واتّجاهًا على تاريخه...

والمجيء الثاني يعمل أسراريًا أيضًا؛ فإنّ كلّ سرٍّ من أسرار الكنيسة يستبق المجيء الثاني. فالإفخارستيا بوجه خاصّ هي ذلك الاستباق للوليمة الإسكاتولوجيّة والمشاركة التامّة (Koinonia) في الروح، مع المسيح والآب والبشريّة المجيدة والمنتقلة من هذا العالم إلى عالم الله. هذا وإنّها استباق «فيلوكاليّ» (أي جماليّ)، وتُعيد فيه النهايةُ البداية، حين رأى الله أنّ كلّ شيء كان جيّدًا وحسنًا وسعيدًا (هذا هو معنى لفظ «طوب» العبريّ)، لا بل بشكل أروع. إنّ الإفخارستيا هي الموضع حيث تتحقّق صحّة الكلام الذي يضعه دوستويفسكي على لسان أحد أبطاله: «إنّ الجمال هو الذي سيُخلّص العالم».

إن كان هناك وجه فيلوكاليّ للمجيء الثاني المستبَق، فهو، ولا شكّ، وجه مريم، «أَمَة الربّ الوضيعة» وبالتالي «الطوباويّة» (راجع نشيد مريم). فإنّ إعلان <انتقالها> يدلّ على أنّ عمل الخلاص كلّه استُوعب فيها وأنّ انتصار ابنها القائم من الموت يسطع فيها؛ أرادت الكنيسة بذلك أن تُعبِّر عن رجائها، خلافًا لكلّ رجاء، في أنّ البشريّة كلّها - بالرغم من خطيئتها - ستُشارك، على مِثالها، في مجد ربّها وستتّحد به.

وأخيرًا، فإنّ المجيء الثاني هو اكتمال وملء، وجذريّة المخفيّ وفكّ رموزه.

ومع ذلك، فإنّه لم يتحقّق تمامًا حتّى الآن، لأنّ تحقيقه يقع في الزمن، ويتمّ في تاريخ البشريّة. ولذلك، فإنّه يستدعي مساهمة الإنسان. وهذا ما سنُثبته الآن.

٣ - <الكايرولوجيا>

أو المسيح مرجع الإنسان/الإنسان العامل للمجيء الثاني

في ضوء الماضي والمستقبل المُطلق، وبين البروتولوجيا والتليولوجيا، يقع الحاضر الوجوديّ الذي «يُحوّله» الكايرُس (أي الزمن)، ذلك التحوّل الحاسم في تاريخ البشريّة، الذي يمثّله مجيء

المسيح (بول تِلّش). سنتوقّف هنا أيضًا على وجهين متكاملين: الوجه الشخصيّ لمرجعيّة المسيح في حياة الشخص، والوجه التمهيديّ لمجيئه في المجد بعمل الإنسان.

* **المسيح مرجع الإنسان**

«بالمسيح قوام كلّ شيء» (قول ١/ ١٧)، وهو الذي **«أنشأ العالمين»** (عب ١/ ٢). فإنّ الكون كلّه يتّسم بطابع المسيح الذي لا يزول: **«هو صورة الله الذي لا يُرى وبكر كلّ خليقة»** (قول ١/ ١٥). وهو وسيط بين الله والبشر ويُنجز عملَ الخلق في شخصه، وخلاص الخليقة بسرّه الفصحيّ، ويتمّمها بمجيئه الثاني. والحال أنّ اعتبار **المسيح ملء مرجع الإنسان** في حياته اليوميّة وفي تاريخه البشريّ، يندرج في داخل ذلك الوحي. فقد قال بولس الرسول: «أنتم للمسيح» (dè)، دالًّا بذلك على أنّ الإنسان ينتمي إلى المسيح وحده، كما أنّ المسيح هو للآب (١ قور ٣/ ٢٢ وراجع لو ٢/ ٤٩). فإنّ المسيح يُضفي على الإنسان ملء معنى تاريخه وعمله وحرّيّته، وقد أصابتها الخطيئة وأصلحها الخلاص.

إنّ المسيح هو الذي - بسرّ تجسّده وموته وقيامته - أصلح في الإنسان صورة الله وصورته الشخصيّة. لكنّ الخطيئة، إذا صحّ أنّها حجبت هاتَين الصورتَين وشوّهتهما، لم تُلغِهما ولم تُلاشِهما، لأنّ مشيئة الآب هي «أن يصالح به (dia) ونحوه (eis) كلّ موجود» (قول ١/ ١٩-٢٠). فهو الذي «هدم الحاجز الفاصل» وأصبح «حجر الزاوية» (أف ٢/ ١٤ و٢٠). فالإنسان مغفور له في صميم كيانه الخاطئ. وهو يختبر، بفضل الروح القدس، أنّ المسيح يُخلّصه ويبرّره. لقد أحسن مكسيمُس المعترف تلخيصَ إيمان آباء الكنيسة بإثباته أنّ المسيح، بفضل تجسّده، «أعاد الطبيعة البشريّة إلى توافقها لنفسها». ذلك بأنّ التجسّد ليس هو انضمامًا (incorporatio) فقط إلى البشريّة، بل هو اندماج (concorporatio) فيها أيضًا (هيلاريوس): فإنّ الكلمة، إذ أصبح إنسانًا شبيهًا بجميع البشر، ما عدا الخطيئة، دمج في شخصه البشريّة الخاطئة ولم يضمّها فقط، صائرًا هو

نفسه خطيئة، لكي يُحرِّر الإنسان من خطيئته (٢ قور ٥/٢١)؛ إذ إنّ المسيح لم يستطع أن يُخلِّص إلّا ما سبق له أن اضطلعه أي دمجه (أثناسيوس). وإذا صحّ أنّه اتّخذ صورة العبد (فل ٢/٧)، صورة الإنسان الساقط، فلكي يُعيد فيه، ولا شكّ، صورة الله الأصليّة.

والبشريّة كلّها أيضًا هي التي كان المسيح يحملها في الجلجثة (قبريانس وكيرلّس الإسكندريّ ولاون الكبير) والتي قامت معه من الموت (غريغوريوس النيصيّ).

والخلاصة أنّ «الروح نزل على ابن الله الذي أصبح ابن الإنسان، وقد تعوّد معه أن يسكن في الجنس البشريّ وأن يرتاح بين البشر» (إيريناوس)؛ فطوالَ ثلاثٍ وثلاثين سنة، «تعوَّد» الله الابن مُعاشرة البشر (Accoutumance) وتطبّع بطباعهم وتخلّق بخُلقهم، لكي يبقى ناسوتُه مُشتركًا للأبد في لاهوته ومُتّحدًا به اتّحادًا أبديًّا.

ولذلك، فإنّ عمل المسيح هذا يدعو الإنسان إلى التعاون معه والتضافر مع خلاصه. وهذا ما قد يوحي إليه سفر التكوين بذكره أنّ الإنسان على «مِثال» الله، بحسب ما رآه بعض آباء الكنيسة، انطلاقًا من أوريجانيس: فقد يُعبِّر «المِثال» عن مشاركة الإنسان في أن يكون على صورة المسيح: الإنسان الذي «جُعل مُماثلًا لله بمجرّد موافقةٍ منه» (غريغوريوس التزينزيّ). وإذا كان جميع الناس على «صورة» الله، فإنّ «كون الإنسان على «مِثاله» لا يختصّ إلّا بالذين ربطوا بفضل محبّة عظيمة، حرّيّتهم بالله» (دِيادوكُس الفوتيكيّ).

وبالفعل، فإنّ ذلك هو عمل مشترَك بين الروح القدس والإنسان، لأنّ الله هو الذي يأخذ دائمًا المبادرة الأولى، علمًا بأنّ الروح القدس هو ذلك «الفنّان الماهر» (غريغوريوس التزينزيّ) الذي يجعل من الإنسان وجودًا مسيحاويًّا وكلمةً إلهيّة، ويجعل الوجه الإنسانيّ «مُطابقًا لصورة الابن» (روم ٨/٢٩)، و«يرسم المِثال فوق الصورة». فكلّ ذلك هو من عمل النعمة الذي يبتدئ في المعموديّة ويدوم طوال الحياة، إذ إنّ الإنسان

يختبر، بفضل نوع من «إحساس روحيّ»، أنّه «في طور تكوُّنه على المِثال». وإنّ «استنارة المحبّة وحدها»، تلك التي يُوفِّرها الروح، «تُظهر أنّ الصورة تتطابق تمامًا وجمال المِثال» (دِيادوكُسْ الفوتيكيّ).

وفي نهاية مطافنا، يمكن القول بأنّ الروح يعمل بمساعدة الإنسان، بفضل انسجامه مع المبادرة الإلهيّة، في «تعاضد» (Synergie) و«اتّحاد وثيق» (Symbiose) بين النعمة الإلهيّة والإرادة البشريّة، كما يروق لآباء الكنيسة الشرقيّين أن يعبّروا عن هذا الأمر. ولذلك، فإنّ الإنسان يُشارك بحرّيّته في أن يُصبح ما يعمل الروح فيه، أي أن يُصبح - في واقع حياته - «صورة» المسيح. والإنسان هو، في ذلك، نَفْس (anima) وقلب (animus)، أي مفعول به وفاعل بالروح. وبهذا المعنى، فالمِثال الأوّل هو، ولا شكّ، والدة الإله؛ فإنّها، بملء حرّيّتها، دعت الروح يُجسِّد فيها ابن الله. لا بل أكثر من ذلك، إذ إنّ المِثال الكامل يبقى مِثال الكلمة المُتجسِّد الذي أظهر تعاونًا بشريًّا فعّالًا وخلّاقًا وقد كان عملًا إلهيًّا في الوقت نفسه.

والمؤمن يُأوِّن كلّ ذلك عن طريق أسرار الكنيسة، ولا سيّما المعموديّة التي هي إعادة التوجيه «نحو» (eis) المسيح و«نحو» موته (روم ٦/٣-٥). أمّا نموُّ المعموديّة في حياة المؤمن، فإنّه يتحقّق هو أيضًا «نحو (eis) الذي هو الرأس، المسيح» (أف ٤/١٥). نلاحظ هكذا استعمال حرف eis عينه للتعبير، لا عن الخلق الأوّل فقط، بل عن «الخلق الجديد» أيضًا (غل ٦/١٥)، وهو «تجلّي أبناء الله» وتجلّي «الخلق» بأجمعه. والحال أنّ هذا التجلّي ليس إسكاتولوجيًّا فقط، بل هو مستبَق منذ الآن وعامل في صميم «الزمن الحاضر» (روم ٨/١٨-١٩)، بالمشاركة منذ هذه الدنيا في «الطبيعة الإلهيّة» (٢ بط ١/٤).

ولذلك، فإنّ سرّ الإنسان هو سرّ إعادة خلق (في النظرة الغربيّة بالأحرى) وتجلٍّ (في النظرة الشرقيّة بالأحرى) بالمسيح، في روحه، علمًا بأنّ الإنسان نفسه يتعاون على ذلك. والمثل السائر اللاتينيّ القديم يُحسن

التعبير عن هذا الأمر: «إصلاح ما شُوِّه، وتطابُق ما أُصلِح، وتثبيت ما تطابَق، وتحويل ما ثُبِّت». إنّه «يوم الأحد من الأسبوع»، الذي تذكره أناجيل القيامة، والذي يُذكَّر، بطريقة مُجدَّدة ومتجلّية، بـ«اليوم الأوّل» من الخلق الأوّل، من خلقٍ لا يزال غير مكتمَل حتّى ينتهي تمامًا في «السموات الجديدة والأرض الجديدة» الوارد ذكرها في سفر الرؤيا، «واليوم الثامن» من التقليد الشرقيّ، الذي افتتحه منذ الآن المسيح الآتي إلى هذا العالم، والعائد إلى الآب، وكلاهما يبذلان روحهما.

*** الإنسان يعمل للمجيء الثاني**

يتلقّى الإنسان رسالة تهدف إلى العمل في سبيل مجيء ابن الإنسان في مجده: **«انتظروا واستعجلوا يوم الربّ بقداسة السيرة والتقوى»** (٢ بط ٣/١١-١٢). وليس الانتظار هنا موقفًا سلبيًّا، بل هو إيجابيٌّ وخلّاق: فالإنسان مدعوّ إلى أن يكون له دور في مجيء المسيح؛ وهو قادر على استعجال المجيء الثاني أو تأخيره، لأنّ الثقة التي يوليه المسيح إيّاها عظيمة. وهذه الرسالة تتجسَّد في صميم حياته البشريّة، على مستويات وبطرق مختلفة.

واضح هو قول الربّ الذي يدعو خدّامه إلى السهر وإلى انتظار مجيء العريس (متّى ٢٥/١-١٣ وراجع ١ طيم ٥/١-٧ وروم ١٣/١١-١٢ ورؤ ٣/٣...)، إلى سهرٍ يجمع بين الصلاة (لو ٢١/٣٦ ومتّى ٢٦/٤١) والتجرُّد (لو ٢١/٣٤ ومتّى ١٩/١٢ و١ قور ٧/٢٥-٤٠ وفل ٣/٢٠ ورسل ٢/٤٢-٤٧...). وما يُبرِّر ذلك هو وشاكة المجيء الثاني. فقد كتب بولس الرسول: «إنّ الزمان يتقاصر...» (١ قور ٧/٢٩). إلّا أنّ تلك الوشاكة ليست زمنيّة - كما ظنّ المسيحيّون الأوّلون وغيرهم في جميع الأجيال حتّى اليوم - بل يدور الكلام على وشاكة الوضع الجديد الجذريّ الذي افتتحته قيامة المسيح وأقامته موهبة الروح.

هذا وإنّ رسالة الإنسان تشمل أيضًا شنَّ معركة المسيح على رئيس هذا العالم، إذ إنّ المجيء الثاني تسبقه تلك المعركة بين النور والظلمات،

وبين الحقّ والكذب، وبين الإيمان والإثم... (راجع إنجيل يوحنّا بخاصّة، ورؤ ١٢ و١٩/١٩ و٢٠/٧ ت و١ يو ٢/١٨ و٤/٦ وأف ٦/ ١٢...). وهذه المعركة تقع على السواء في صميم قلب الإنسان الخاطئ، وفي وسط المجتمعات البشريّة التي أفسدتها «هياكل الخطيئة» (يوحنّا بولس الثاني). أمّا انتصار المسيح النهائيّ، فليس هو موضع أمل، بقدر ما هو قد تمّ فعلًا منذ الآن بسرّ موته وقيامته. ولقد استطاع يسوع أن يقول قبل موته: «إنّي قد غلبتُ العالم» (يو ١٦/٣٣). لكنّ «إسكاتولوجيّة المجد» هذه هي ثمرة «إسكاتولوجيّة الصليب»؛ والمجيء الثاني هو «علامة الصليب وعلامة نقيضه»، وفقًا لتعابير مأخوذة من الإصلاح الإنجيليّ؛ و«قدرة القيامة» تفترض «صليب الواقع» (مولْتمان)، فإنّ البشريّة تبقى خاطئة وفي حاجة إلى خلاص الله.

وهذا الانتصار يُأوَّن في الكنيسة (رؤ ١٩/١١ ت)، في خضمّ تعاونها مع الله في المعركة ضدّ الشرّ ولا سيّما «سرّ الإلحاد العامل» (٢ تس ٢/٧). وممّا يحثّها على خوض المعركة هذه، رجاؤها أنّ المسيح قد انتصر فعلًا على جميع قوى الشرّ، ولا سيّما الخطيئة والموت، وما على الكنيسة إلّا أن تخوض المعركة بقوّة انتصار المسيح وبقدرة عمل الروح.

إنّ انتصار الخير هذا على قوى الشرّ ما زال يشغل بال البشر، ولقد ابتكروا، على مرّ تاريخهم، صورًا مختلفة له: التقمُّص الشرقيّ، والعرفان اليونانيّ، والمعاودة الأوريجانيسيّة حيث الهالكون سينالون الخلاص، و«المساء الكبير» الماركسيّ حيث ينتهي صراع الطبقات، و«أسطورة التقدُّم» الخاصّ بالقرن العشرين...؛ وسيشاهد التاريخ يوطُبيّات غيرها، وهي ثمرة سخاء عظيم ورغبة شديدة فُطر عليها قلب كلّ إنسان. ومع ذلك، فإنّ انتصار المسيح في كنيسته بروحه، ليس هو محاولة، وحتّى لا وعد فقط، بل هو وعد قد تحقّق فعلًا بسرّ موته وقيامته وإرساله روحه؛ كما أنّه رسالة، على الإنسان أن يأوِّنها، بقدرة الروح في تاريخه البشريّ.

من هذا المنطلق يجب النظر، في تاريخ البشريّة، إلى جميع الأفراح

والأحزان، وجميع أنواع النجاح والفشل، وكلّ ثِقَل النعمة والخطيئة، وجميع الطرق التي تؤدّي إلى المحبّة والعقبات التي تحول دونها، وكلّ تقبُّلٍ وكلّ رفض لله، وكلّ ما يستعجل وما يؤخّر مجيء المسيح وإقامة ملكوت الآب، وكلّ ما تُمثّله حياة البشر وأعمالهم وعلاقاتهم وأفكارهم... فذلك كلّه يتحقّق في آلام المخاض، لا بل في الفرح أيضًا بأنّ عالمًا جديدًا يولد (يو ١٦/٢١)، عالمًا يحمل الاسم الجديد، اسم الحَمَل المذبوح في «أورشليم الجديدة» (رؤ ٣/١٢).

وفي انتصار المسيح هذا، تُمثّل المحبّة عنصرًا مُمَيِّزًا، ذلك بأنّ يسوع قد ربط مصيره ربطًا وثيقًا بمصير البشر، بتطابقه مع أفقر الناس، وقد حَظوا دائمًا في قلبه بـ«محبّة تفضيليّة» (يوحنّا بولس الثاني): «كلّ ما تصنعونه لواحد من إخوتي هؤلاء الصغار، فلي تصنعونه» (متّى ٢٥/٤٠). أفلا نستطيع أن نفهم دهش البشر، من مؤمنين وغير مؤمنين، في يوم الدينونة - «متى رأيناك...؟» (متّى ٢٥/٣٧-٣٩ و٤٤) - بأنّه كَشْفٌ تامّ عن جميع أعمالهم الصالحة أو الشرّيرة؟ فقد ربط المسيح مجيئه الثاني بإقامة «حضارة المحبّة» (بولس السادس)، و«إنجيل الحياة» (يوحنّا بولس الثاني): «مَن تلقّى وصاياي (وصيّة المحبّة الوحيدة) وحفظها، فذاك الذي يحبّني، والذي يحبّني يحبّه أبي فأُظهِر له نفسي» (يو ١٤/٢١)؛ فإنّ المسيح يأتي ويُظهر نفسه للذين يحبّون؛ فالذي يستعجل مجيء المسيح هو الذي يحبّ، لأنّ الله محبّة، والمجيء الثاني المجيد هو ثمرة ممارسة المحبّة في تاريخ البشر، ذلك التاريخ الذي هو «الله في المصير» - كما يقول المُصلحون الإنجيليّون - بقدر ما ارتبط الله ارتباطًا نهائيًّا بالبشر منذ أن تجسّد، فجعل من تاريخهم تاريخه، ومن مصيرهم مصيره.

وذلك الانتصار هو، في نهاية المطاف، عبارة عن إدخال الخليقة كلّها في مجد الله، وقد عهد الله بها إلى الإنسان منذ أن أبدعها. ذلك بأنّ المسيح الممجَّد، وهو صورة الله الكاملة (٢ كور ٤/٤ و٦)، يُشرك الإنسان في مجده، جاعلًا إيّاه سيّدًا على الخليقة، ومُحدِّدًا رسالته في السير بهذه الخليقة إلى اكتمالها، عَبرَ تقلُّبات التاريخ الموسوم بطابع

الخطيئة: «فقد أُخضعت للباطل (...)، ومع ذلك لم تقطع الرجاء، لأنّها هي أيضًا ستُحرَّر من عبوديّة الفساد لتُشارك أبناء الله في حرّيّتهم ومجدهم. فإنّنا نعلم بأنّ الخليقة جمعاء تئنُّ إلى اليوم من آلام المخاض...» (روم ٨/ ٢٠-٢٢). فالإنسان الذي حرّره المسيح وخلّصه ومجّده، وأحياه الروح وجلّاه وألّهه، هو مدعوّ إلى محاربة الخطيئة ونتائجها فيه، ومحاربة «هياكل الخطيئة» في المجتمع، وبذلك فإنّه مدعوّ إلى «أنسنة الخليقة» (سِرْج بولغاكوف)، والسير بها إلى الملء وإلى مجد الله الذي يُشارك فيه أبناؤه: «الاتّحاد الإلهيّ - الإنسانيّ - الكونيّ»، العزيز على قلب المفكّرين الروس. والأب تيّار دي شَرْدان من جهته يُعبِّر عن ذلك بلفظ «التأليه»، جامعًا بين ما هو إلهيّ وأسراريّ وإنسانيّ في عمل واحد؛ فيقول بأنّ الكون هو «مؤلّه بالتجسُّد، ومؤلّه بالإفخارستيا، وقابل للتأليه بتعاوننا».

إنّ ذلك «اللاهوت الكونيّ» (Théologie cosmique) الذي يُناشد به الشرق، ويعمل به الغرب وإن كان بتردُّد، لا يرادف على الإطلاق «ديانة كونيّة» جديدة يندمج فيها البُعد الروحيّ والنفسيّ والجسديّ، وينصهر فيها الفرد في الكلّ، والحرّيّة البشريّة في حرّيّة أسمى بانسجام كامل مع الكون، ويُمتصّ فيها الماضي والمستقبل في ملء اللحظة الحاضرة...، كما تدّعيه بعض الأديان والفلسفات الآتية من الشرق الأقصى. وكذلك الأمر، فليس «اللاهوت الكونيّ» بمثابة «ديانة كونيّة» (Religion œcuménique) جديدة تتّحد فيها أخيرًا مختلفُ أديان العالم... إنّ جميع تلك الرؤى «المُتصوِّفة العلميّة» (mystico-scientifique)، التي راجت في أيّامنا هذه، هي بعيدة كلّ البعد عن «لاهوت كونيّ» مسيحيّ. مع أنّ هذا اللاهوت المسيحيّ لا يجوز له أن يتجاهل تلك التيّارات المعاصرة، بل من مصلحته أن يستفيد حتّى من تطرُّفها لتشييد خطاب لاهوتيّ يأخذ بعين الاعتبار الكون والمادّة والجسد، شرط أن يتجنّب الوقوع في المذهب المادّيّ أو المذهب الروحانيّ القديميّ العهد في الفكر الدينيّ العالميّ. وتجاه رؤية «الانصهاريّة» (fusion)، يجب عليه أن يُبرز «لاهوت

الشركة» (Théologie de communion)، أي خطابًا لاهوتيًّا مبنيًّا على المشاركة حيث المسافة تسمح بالعلاقة، وحيث العلاقة تحترم الفوارق، وحيث الفوارق تُمكِّن من ازدهار مختلف الحرّيّات، وحيث تُصبح الحرّيّات رسالة يعهد بها ربّ الكون إلى الإنسان خليفتِه في الكون.

إنّ «لاهوت البيئة» (Théologie de l'Ecologie) يندرج تمامًا في إطار فكرة ذلك «اللاهوت الكونيّ»: فإنّ «علم البيئة» (Ecologie) لا يستهدف فقط رفاهيّة أفضل للإنسان، بفضل نوعيّة حياة أرقى؛ فلو صحّ ذلك لدلّ على أنانيّة و«قلّة إدراك صبيانيّة»، وفقًا لحكم إيريناوس. فإنّ «لاهوت البيئة» يقوم في جوهره على رسالة يعهد بها الله الثالوث إلى الإنسان، وهي تهدف إلى امتلاء الأرض والسيطرة عليها وإخضاعها باحترام، علمًا بأنّ غايته النهائيّة هي السير بالخليقة إلى ملء اكتمالها. وبذلك يظهر الإنسان بمظهر السبيل الوحيد الذي يقود الخليقة إلى الله، كما أنّ الخليقة هي السبيل الذي يؤدّي بالإنسان إلى الله. والإنسان، إذ يتحمّل هذه الرسالة، يصبح، على صورة المسيح، كاهن الخليقة حقًّا، مُقرِّبًا إيّاها، في الروح القدس، للآب خالقها. وينبغي أن يمتاز «لاهوت البيئة»، على مثال أسرار الكنيسة ومريم، بوجه فيلوكاليّ، إذ يسعى أن يجعل الخليقة جميلة، فإنّ المسيح هو «أجمل بني آدم» (مز ٤٥/٣) ويريد أن تكون الخليقة على صورته، كمِثاله: ورأى الله أنّ ذلك «طوب»، أي حسن وصالح وجيّد وخير.

إنّ تحليلنا قد ميّز بالفعل صعيدين: عمل الله وسعي الإنسان، الطرق الروحيّة والطرق الدنيويّة. أفلا يُخشى أن نجعل هكذا قاعدةً من الانشقاق والانقسام بين العالم الباطنيّ والعالم الخارجيّ، وبين الحياة الشخصيّة والواقع الاجتماعيّ، وبين الكيان والفعل، وبين الروح والجسد، وبين الحياة الروحيّة والحياة الدنيويّة، وبين الإيمان والأعمال، وفي نهاية الأمر بين الله والإنسان...؟ لا شكّ في أنّ الخطر حقيقيّ وأنّ تيّار العَلْمَنَة يزيد الانشقاق والانقسام تشديدًا. ولذلك سعى تحليلنا في كلّ خطوة من خطواته إلى التميز، لا إلى الفصل. فإنّ الخطيئة وحدها تفصل، وإنّ

الشيطان وحده يقسم، في حين أنّ روح المسيح يوحّد الإنسان، ويُنسّق الفعل والكيان، ويجمع بين الطبيعة وما فوق الطبيعة، ويُشرك الإنسان والله، والإنسان وأخاه، ويربط بين الحرّيّة البشريّة والنعمة الإلهيّة، ويوفّق بين «الصورة» و«المِثال».

ومع ذلك، فإنّ هذا الاتّحاد ليس هو مُعطًى مكتسَبًا، بل هو مُهمّة واكتساب ومصير، فقد تلقّى الإنسان من الله رسالةً للقيام بها، هو يتمّمها معه في زمن التاريخ، في صميم الواقع الخاطئ الذي هو واقع الإنسان. ويعبّر بول كلوديل عن ذلك الاتّحاد بطريقة شعريّة: «إنّ الأرض مُناطة بالسماء، والجسد مُناط بالروح، وهناك اتّصال بين جميع الأشياء التي خلقها الله معًا، وهي جميعها ضروريّة الواحدة للأُخرى». وما لم يكتمل كلّ شيء، فإنّ الله سيُشرك الإنسان في عمل الخلق والخلاص والاكتمال؛ وهو لن يزال يعمل ويدعوه إلى العمل.

ويروق لنا أن نختم تلك الملحمة البشريّة، ملحمة اشتراك الإنسان في المجيء الثاني المجيد، بهذا النشيد الرائع الذي حرّره الأب تيّار دي شردان اليسوعيّ في شأن المجيء الأوّل، مجيء تجسُّد كلمة الله المتواضع، وهو خطوة أولى على طريق المجيء الثاني المجيد:

«ليست المراحل الهائلة التي سبقت الميلاد فارغةً من المسيح، ولكنّ قوّة دفعِه الجبّارة قد تغلغلت فيها. فإنّ الهيجان الذي صاحب الحبَل به قد حرّك الكُتل الكونيّة، ووجّه تيّاراتِ محيطِ طبقات الأرض الحيويّ. وإنّ الإعداد لولادته قد عجّل تطوّر الغريزة وظهورَ الفكر على وجه الأرض. فلا نتعثّر إذًا تعثُّر الأغبياء بما فَرَض علينا المسيح من انتظار لا نهاية له. فكانت مجهودات الإنسان البدائيّ الخفيّة الهائلة، والجمال المصريّ الممتدّ زمنيًّا، وانتظار إسرائيل القلق، وعبير التصوّفات الشرقيّة المُقطَّر تدريجيًّا، وحكمة اليونانيّين الرفيعة كلّ الرفعة، كانت جميعها ضروريّة لتتمكّن ساقُ يسّى والبشريّة، بل والزهرة، من أن تنبت. فكانت جميع هذه الإعدادات ضروريّة كونيًّا وحيويًّا، حتّى يُثبِّت المسيح قدمَيه على الساحة

البشريّة. وكان تفتّح نفسه الناجح والخلّاق يُحرّك هذا العمل كلّه، بقدر ما كانت هذه النفس البشريّة مختارةً لتُحيي الكون. فلمّا ظهر المسيح بين ذراعَي مريم، كان آتيًا ليحمل هو العالم».

الخاتمة

إنّ المسيح هو في آنٍ واحد الخالق والمرجع والاكتمال. أمّا الإنسان الذي خُلق به (dia) فإنّه في علاقة يمكننا وصفها بأنّها أنطولوجيّة معه (en)، في حركة انجذاب نحوه (eis)، في غائيّة يبرّرها هو وحده (di où)، في انتماء إليه وحده (dè). إنّ الله هو «في مصدر الوثبة وفي منتهى الانجذاب اللذَين لا أعمل أيّ شيء طوال حياتي إلّا أن أتّبع أو أن أشجّع حافزهما الأوّل وتطوّراتهما» (پيار تيّار دي شردان).

وتلك العلاقة هي جدليّة بمعنى أنّ الإنسان والمسيح يكوّنان وحدة حقيقيّة، الواحد مُستدعيًا الآخر، والواحد كائنًا مع الآخر، ليؤلّفا تلك الأخوّة الإلهيّة البشريّة التي لها آب واحد وروح واحد. هذا ما يُسمّيه أوغسطينس - في تعليقه على «الملء» (plérôma: أف ٤/ ١٣) - «المسيح الكامل».

تلك العلاقة الأساسيّة مع المسيح يُدعى المؤمن إلى تحقيقها في صميم وجوده المسيحيّ، في جميع جوانب حياته الروحيّة والدنيويّة، ومن خلالها، في خطيئته وعتامتها. وذلك هو عمل الروح القدس الذي يسكن فيه، مستحثًّا حرّيّته على الانفتاح للمسيح. وتلك هي مشيئة الآب الذي يجذب البشر إلى ابنه (يو ٦/ ٦٥)، وهو «الطريق» الذي يؤدّي إلى الآب (يو ١٤/ ٦)، ليكون الآب «كلّ شيء في كلّ شيء» (١ قور ١٥/ ٢٨).

أمّا غير المؤمن بيسوع المسيح، فإنّه ليس أقلّ وسمًا أنطولوجيًّا بهذا الطابع، فإنّ الآب يخلقه ويريده هكذا ويعدُّه إلى هذا. ومع ذلك، فإنّه، في أثناء وجوده الأرضيّ، يجهل هذا السرّ ولا يختبر، لا غِناه ولا فرحه. ولكن، عند الإنسان الحسن الإرادة، والمشارك في بناء عالم أفضل - كما

بيّنّاه عدّة مرّات - فإنّ «الشريعة» أو «ضميره» هما طريق حياة، طريق نحو الله (راجع روم ٢/١-١٦).

وأخيرًا، ينتهي كلّ شيء بنشيد الفرح، ذلك الفرح الذي «يُعلن دائمًا أنّ الحياة نجحت وأنّها أحرزت تقدُّمًا وانتصارًا. حيثما كان الفرح كان الخلق، وكلّما اغتنى الخلق اشتدّ الفرح» (هنري برغسن). عندئذ يتمتّع الله والإنسان براحة «السبت»، أو - بعبارة أدقّ - بالراحة في الفرح الظافر، فرح «اليوم الثامن»، بحسب عبارة آباء الكنيسة الشرقيّين.

نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ

من منشورات دار المشرق
صدر للأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

١ - في سلسلة «دراسات لاهوتيّة»

- بين وحي الله وإيمان الإنسان، طبعة ٢، ١٩٩٦
- سرّ الثالوث الأحد، طبعة ٣، ٢٠٠٠
- لاهوت التاريخ البشريّ، ١٩٩٧
- مَن أنتِ أيّتها الكنيسة، طبعة ٢، ١٩٩٦
- يسوع المسيح في تقليد الكنيسة، طبعة ٣، ١٩٩٩

٢ - في سلسلة «الحياة الروحيّة»

- خواطر في التبتّل المكرّس، ٢٠٠١
- خواطر في الطاعة الرهبانيّة، ٢٠٠٠
- خواطر في الفقر الاختياريّ، ٢٠٠١
- مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا، طبعة ٢، ١٩٩٦
- معنى البرّيّة في زماننا الحاضر، ١٩٩٧
- هويّة الحياة الرهبانيّة، طبعة ٢، ١٩٩٦

٣ - في سلسلة «نصوص ودروس إغناطيّة»

- الرياضات الروحيّة الإغناطيّة، قراءة معاصرة، ١٩٩٩
- الإنسان الإغناطيّ، ٢٠٠١
- بين الروحانيّة الإغناطيّة والروحانيّة الشرقيّة، ٢٠٠٢

٤ - في سلسلة «موسوعة المعرفة المسيحيّة»

- سرّ مسحة المرضى، طبعة ٣، ٢٠٠١
- سرّ الميرون أو التثبيت، ١٩٩٢

تعدُّد الأديان والوثيقة الڤاتيكانيّة «الربّ يسوع»

الأب لاسْلُو صابُو اليسوعيّ*

إنّ هذه الوثيقة في «وحدانيّة وشموليّة يسوع المسيح والكنيسة» صدرت يومَ ٥ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠ عن «المجمع الرومانيّ لعقيدة الإيمان»، وهدفُها المعلَن مناقشةُ «النظريّات النسبيّة التي تعتبر أنّ جميعَ الديانات متساوية، والتي لا تميل إلى تبرير التعدّديّة الدينيّة عمليًّا وحسب، بل شرعًا أيضًا» (الرقم ٤). فالمسألة إذًا تمتّ إلى بعض التجاوزات التي تُلْمَس في الحوار بين الإيمان المسيحيّ وسواه من الأُسَر الدينيّة. وتعلن هذه الوثيقة بوضوح أنّ «عمل المسيح الخلاصيّ، مع روحه القدّوس وبه، يمتدّ إلى الإنسانيّة جميعها، حتّى وراء حدود الكنيسة المرئيّة (...) وهذا لا ينسحب على الذين يؤمنون بالمسيح وحدهم، بل على جميع البشر ذوي الإرادة الحسنة» (الرقم ١٢). وبتعبير آخر، فليست القضيّة خلاصَ الأفراد - فهذا الأمر لا شكّ فيه -، بل هي بالحقيقة معنى دياناتهم نفسها الموضوعيّ: هل يجد غير المسيحيّين خلاصهم بسبب دياناتهم أم على الرغم منها؟ وهل تعدّد الديانات يعكس إرادةً إلهيّة لا سبيل إلى إدراكها؟

من الظاهر للوهلة الأُولى أنّ الوثيقة الرومانيّة تعني أوّل ما تعني مَن يلتزمون البحث اللاهوتيّ، لا عامّة جمهور المسيحيّين أو غير المسيحيّين. ولئن وَجد المفسّرون أنّ الإعلان محشوّ بالتفاصيل اللاهوتيّة، الدقيقة

(*) Laslo Szabo, s.j.، باحث وأستاذ الكتاب المقدّس في جامعة القدّيس يوسف - بيروت، وجامعة الروح القدس - الكسليك.

أحيانًا (راجع العبارة «مع روحه القدّوس وبه»)، فلأنّهم لم يأخذوا بعين الاعتبار الكتابات الكثيرة والطروحات المتناقضة التي باتت تنتظر إجاباتٍ عنها واضحة، لا سيّما في الأوساط الدينيّة بجنوب القارّة الآسيويّة.

* * *

إنّ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني (روما، ١٩٦٢-١٩٦٥) واجه القضيّة بطريقة مبتكرة قبل ظهور النظريّات اللاهوتيّة الجديدة في هذه القضايا. ففي أثناء المجمع المذكور، تخلّت الكنيسة الكاثوليكيّة عن الموقف الذي طالما دافعت عنه ماضيًا، عندما كانت تلمّح إلى أنّ الديانات غير المسيحيّة ما كانت سوى هرطقات وخرافات. وقد أقرّ المجمع، في الإعلان الموسوم بكلمتَي في عصرنا *(Nostra aetate)* وهو المعنيّ بعلاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحيّة، أنّ الكنيسة «لا ترذل شيئًا ممّا هو حقّ ومقدّس في هذه الديانات، وتُولي تقديرها باحترام صادق الطُرُق المسلوكة هذه في العمل والحياة، وهذه القواعدَ والتعاليمَ التي، وإن اختلفت في أمور كثيرة عمّا تقول به هي وتعلّمه، لا يندر أن تحمل قبسًا من شعاع الحقيقة التي تنير جميع الناس» (في عصرنا، الرقم ٢).

وفي قرار المعنيّ بـ نشاط الكنيسة الإرساليّ *(Ad gentes)*، استقى المجمع أقواله من تعليم عدد كبير من آباء الكنيسة وأشار إلى «بذور الكلمة» (الرقم ١١) التي يمكن وجودها حتّى لدى الوثنيّين، بفضل نوع من حضور إلهيّ خفيّ. فعلى كلّ إنسان أن يتبع الحقيقة «بحسب ما يمليه عليه ضميره»، لأنّه «لا يمكن أن تَفرِض الحقيقةُ ذاتَها على الفكر البشريّ إلّا بحكم حقيقته الخاصّة» (البيان في الحرّيّة الدينيّة، الرقمان ١ و٣). وعليه، فالمجمع ينبذ جميع أنواع العنف أو الضغوط التي تقود إلى اعتناق الناس الإيمان المسيحيّ أو أيّ ديانة أُخرى. وإن هو يعلّم أنّ الديانة الحقّ موجودة في الكنيسة الكاثوليكيّة، فهو يعترف أيضًا بأنّه يمكن روح الله أن يعمل خارجَ الكنيسة المنظورة وبطرق مختلفة تخفى على أعين البشر.

بالتصاريح التاريخيّة هذه نَبَذَ المجمعُ الڤاتيكانيّ الثاني نظريّة الحصر

القديمة التي، بحسبها، وبفعل أنّ المسيح هو الوسيط الوحيد لبلوغ الخلاص، لا خلاص أبديًّا «خارجَ الكنيسة»، عملًا بالمقولة الشهيرة التي أطلقها قبريانُس أسقف قرطاجة (توفّي ٢٥٨) ومفادها أنّه «لا خلاص خارج الكنيسة»[1]. ولم يكن المعنيّون بهذه العبارة آنذاك، وفي إثر خلاف كنسيّ داخليّ، أفراد الديانات الأخرى وحسب، بل أعضاء الشِيَع المسيحيّة التي خرجت على الكنيسة الأمّ. ولطالما أُسيءَ فَهْمُ هذه المقولة لاحقًا، وكأنّها تعني أنّ الذين يجهلون الإيمان المسيحيّ مرذولون للأبد، فصحّح المجمع والتعليم الكنسيّ اللاحق المعنى المقصود معيدانه إلى الأصل، وبذلك وضعا أُسس الحوار والتعاون مع مؤمني سائر الديانات.

* * *

وتسعى الأبحاث اللاهوتيّة، انطلاقًا من التعليم الأخير هذا، لتشرح كيف أنّ الخلاص حصل بيسوع المسيح لجميع الشعوب على نحوٍ شامل يتضمّن كلَّ ما هو حسن وحقّ في الديانات الأُخرى، ممّا يعني أنّ الخلاص الأبديّ، الذي يشارك فيه غير المسيحيّين أيضًا إن هم عاشوا بحسب ضمائرهم، ليس بنموذج آخر من نماذج الخلاص التي تتمّ خارج المسيح وبدونه، بل هو خلاص في المسيح وبوساطته، لأنّ يسوع أخذ على عاتقه أن يتضامن مع الأُسرة البشريّة الواسعة جميعها.

والنظريّات المستجدّة الأخيرة تتساءل: هل تصل هذه المقاربة «المتضمّنة» إلى حيث يجب أن تصل؟ هل تراعي فعلًا حقوق سائر الديانات؟ فبعض اللاهوتيّين، لا سيّما في جنوب القارّة الآسيويّة، يريدون أن يُظهروا أنّ غير المسيحيّين لا يجدون الخلاص الأبديّ على الرغم من دينهم، بل في دينهم وبفضل أمانتهم. وعلى هذا الصعيد تنشأ الاختلافات التي يريد الإعلان الرومانيّ الأخير رفع اللبس عنها. أمّا تلك النظريّات التي تتعارض مع الإيمان الكاثوليكيّ، والتي لا تذكر الوثيقة إطلاقًا أسماء أصحابها، فيمكن إدراجها في ثلاثة محاور أساسيّة: المسيح، الروح

(١) باللاتينيّة: *Extra ecclesiam nulla salus*.

القدس، ملكوت الله.

ني ما يختصّ بالمسيح، فبعضهم يشدّد على الفرق بين المسيح - الكلمة الأزليّ والمسيح التاريخيّ. و«الكلمة»، إنْ أُهمل التجسُّد، يمكن وجوده في ديانات ووجوه تاريخيّة أُخرى يكون فيها مستترًا. فالكلمة الأزليّ هو مُلك جميع الأديان ويظهر فيها. أمّا دور الكنيسة، فهو، في المقابل، مرتبط بدور يسوع التاريخيّ. إلّا أنّ الوثيقة الرومانيّة تذكّر بأنّه لا يمكن التغاضي، أقلّه لخدمة الحوار، عن تجسّد الكلمة الأزليّ، وبالتالي عن الفداء من خلال سرّ الفصح، سرّ الصليب والقيامة.

ويشدّد اللاهوتيّون الآسيويّون أيضًا على عمل الروح القدس الشامل، خارج إطار الكنيسة المرئيّ. أجل، «إنّ الروح يهبّ حيث يشاء»، غير أنّ بعضهم يميلون إلى فصل عمل الروح عن عمل يسوع المسيح، ويرون في الروح، الشامل الوجود، سببًا آخر ليؤكّدوا القيمة الخلاصيّة الكائنة في مختلف الديانات بمعزل عن المسيح نفسه. لذا أكّدت الوثيقة الرومانيّة عمل المسيح الخلاصيّ «مع روحه القدّوس وبه».

وبموازاة الظاهرتَين السابقتَين، تركّز النظريّات المعنيّة، بشدّة، على الملكوت، وغالبًا ما يكون ذلك حتّى بدون أن نضيف إلى هذه الكلمة كلمة الله. وهذا الملكوت في رأيها يشمل جميع الديانات، التي هي مدعوّة إلى بنائه في إطار حوار متبادل. ويكون عند ذاك «إنسانيّة جديدة» توحّد جميع البشر في جماعات محبّة وعدل وسلام. بيد أنّه لا يمكن المسيحيّ أن يتجاهل أنّ يسوع المسيح لم يكتفِ بإعلان ملكوت الله، بل أعلن أنّه هو الذي فيه ومعه صار الملكوت حاضرًا. وبإنجيله وسرّ فصحه، يُضفي على الملكوت معنًى خاصًّا مميّزًا، وبدونه يبدو الكلام على الملكوت، حتّى وإن ورد في إطار خبرة الحوار، مجرّد بحثٍ عن إيديولوجيا أُنسيّة.

وعليه، فـ«التيمات» الثلاثة هذه: المسيح والروح والملكوت، بالإضافة إلى سواها من المفاهيم، تظهر، بفعل الإعلان الربّ يسوع، وقد سُلّط عليها ضوء جديد. وسبق أن أشرنا إلى أنّ الموضوع ليس الخلاص

الأبديّ الذي سيناله جميع الناس ذوي النيّة الصالحة، فلا جدال في ذلك الأمر. بل المطلوب هو مناقشة عدد من النظريّات اللاهوتيّة التي تهدف إلى إعلاء شأن معنى الديانات غير المسيحيّة الموضوعيّ، على نحوٍ لا يبرّر تعدّد الأديان عمليًّا وحسب، بل بموجب إرادةٍ إلهيّة خفيّة سرّيّة. وفيما ينبذ الإعلانُ العقليّةَ اللامبالاتيّة التي تميل إلى القول بأنّ «جميع الديانات متساوية»، فهو، إلى ذلك، يحثّ الباحثين على متابعة الحوار بين الأديان.

* * *

وبالطبع فإنّ الحوار هو غير الجدل، فلا يمتّ بصلة إلى تلك المجادلات العلنيّة الحادّة التي طالما راجت في الماضي. إنّه، على عكس ذلك، تبادل يتّسم بروح الصداقة ويسعى لوجود مجال للتفاهم. وفي هذا الحوار لا يكون المسيحيّون «واهبين» وحسب، بل يكونون أيضًا متعلّمين وآخذين. ويمكن هذا الحوار أن يتيح لكلا الفريقين فَهْمَ الشموليّة التي أوحي بها في المسيح، ومن ثمَّ إدراكَ وحدةِ العالم والجنس البشريّ إدراكًا أفضل. وإن فُهِمَ الموقف المسيحيّ من وحدانيّة الخلاص، على هذا النحو المذكور، فإنّه لا يعود يبدو وكأنّه طَرْح «إمبرياليّ» يهيمن على سائر الديانات ويظلمها. وهو على كلّ حال يفترض علاقات لا تتّسم بالتسامح والاحترام وحسب، بل بالحوار والخدمة المتبادلة بين الأديان.

لا شكّ في أنّ المسيحيّة، بحسب المجمع الفاتيكانيّ الثاني، تقرّ بكلّ ما هو في الديانات الأُخَر حقّ وصالح ومقدّس، وهي تحترمه، سوى أنّها، من جهة ثانية، لا تتردّد في التشكيك في كلّ مضمون قد يسيء إلى شرف الله أو كرامة الإنسان. وهي الحال، على سبيل المثال، عندما يختلط الإلهيّ والإنسانيّ بحيث يُمسي الله والإنسان معًا لا ينالان ما تستحقّه كرامة كلّ منهما من الاحترام. «إنّ التكافؤ، الشرط الذي لا بدّ منه للحوار، يعني مراعاة الكرامة الشخصيّة بالتساوي بين الفرقاء. ولكنّه لا يعني حتمًا التساوي بين المعتقدات» (الربّ يسوع، الرقم ٢٢).

إنّ الاجتهادات النظريّة هذه لا تعتّم أن تصبح عمليّةً ملموسةً لدى المسيحيّين الذين ينظرون إلى حياة يسوع المسيح على أنّها المثال والقاعدة. فإنّه، هو السيّد، لم يأتِ ليتسلّط على الآخرين، بل ليخدم ويهب حياته للكثيرين (مرقس ١٠: ٤٥). وإنّه، هو الذي تخلّى عن ذاته حتّى مات من جرّاء ذلك، مُجِّدَ وظهر مخلّصًا للكون. وهكذا، فمَن يؤمن بيسوع المسيح، إذا ما ألتزم كلّيًّا خدمة البشر وبذل الذات، سار حتمًا في طريق الانفتاح على سائر الديانات من خلال علاقات الحوار والخدمة.

* * *

ملحق أوّل

دليل إلى قراءة «الربّ يسوع»

بحسب هذا الإعلان،

١ – يجب على الكاثوليكيّ الإيمان بما يلي إيمانًا راسخًا:

- إنّ الوحي في يسوع المسيح كامل ونهائيّ، ويسوع وحده هو كلمة الله. لذا فثمّة تدبير خلاصيّ واحد لا ثاني له.
- ثمّة اختلاف بالطبيعة بين **الإيمان** المسيحيّ من جهة، ومجرّد المعتقد الذي هو نصيب غير المسيحيّين ضمن إطار دياناتهم. وهذا المعتقد «خبرة دينيّة تبحث عن الحقيقة المطلقة».
- صفة **النصوص الموحاة** يجب أن تُحصَر في نصوص **الكتاب المقدّس**. أمّا في الديانات الأُخر، فالنصوص المقدّسة التي تحتوي على «عناصر من الصلاح والنعمة»، فإنّما تنال ذلك بفضل سرّ المسيح.
- الخلاص بيسوع المسيح يشمل الإنسانيّة جمعاء، لا مَن يؤمنون به وحدهم.
- يسوع هو وسيط الخلاص الوحيد. أمّا الوساطات الأُخرى فتنال

قيمتها من قيمته التي هي «حصريّة، وشاملة، ومطلقة».

- تمام الخلاص بالمسيح منوط بالكنيسة الكاثوليكيّة، ولا يمكن الفصل بين المسيح والكنيسة، إذ إنّهما يؤلّفان «مسيحًا كلّيًا» واحدًا. فالكنيسة هي «ضروريّة» للخلاص.
- كنيسة المسيح تستمرّ موجودةً «بالتمام» في الكنيسة الكاثوليكيّة وحدها.

٢ – وإنّ ما يلي من الطروحات هو مخالف للإيمان الكاثوليكيّ:

- وحي المسيح يكمّل ما في الديانات الأُخَر من وحي.
- ثمّة «كلمة أزليّة» صحيحة خارج الكنيسة (وبالتالي «أشمل»)، تتميّز عن الكلمة الذي تأنّس في يسوع منذ ألفَي سنة، وتخلّص «أبْعَدَ» منه.
- كنيسة المسيح مجموعة كنائس وجماعات كنسيّة.
- الميل إلى تضخيم قيمة «ملكوت الله» على حساب الكنيسة.
- الكنيسة طريق إلى الخلاص بين طُرُق أُخرى.
- التكافؤ في الحوار يعني التساوي.

* * *

ملحق ثانٍ

مقتطفات من الإعلان «الربّ يسوع»

§ ٤ – إنّ استمراريّة بشارة الكنيسة في سبيل نقل الرسالة هي اليوم في خطر، تهدّدها نظريّات نسبيّة لا تميل إلى تبرير التعدّديّة الدينيّة عمليًّا وحسب، بل شرعًا أيضًا (أو: مبدئيًّا). وهذه النظريّات تعتبر أنّ بعض الحقائق باتت في حكم الماضي، ومن أمثال ذلك الطابع النهائيّ والمكتمل في وحي يسوع المسيح، وطبيعة الديانة المسيحيّة في مقابل الديانات الأُخر، وإلهام أسفار الكتاب

المقدّس، والوحدة الشخصيّة بين الكلمة الأزليّ ويسوع الناصريّ، ووحدة تدبير الكلمة المتجسّد والروح القدس، ووحدانيّة شموليّة الخلاص الذي يوفّره سرّ المسيح، والوساطة الخلاصيّة الشاملة عن طريق الكنيسة، وعدم الانفصال، مع ما في ذلك من تمييز، بين ملكوت الله وملكوت المسيح والكنيسة، واستمرار كنيسة المسيح الوحيدة في الكنيسة الكاثوليكيّة.

هذه النظريّات تستند إلى بعض المسلّمات ذات الطبيعة الفلسفيّة أو اللاهوتيّة، التي تجعل من الصعب فهم الحقيقة الموحاة واستقبالها. ونشير هنا إلى بعضها: الاعتقاد أنّ الحقيقة في ما يتعلّق بالله لا تُدرك ولا يمكن التعبير عنها، حتّى بواسطة الوحي المسيحيّ؛ الموقف النسبيّ في ما يختصّ بالحقيقة، ونتيجته أنّ ما هو حقيقة لبعضهم ليس بحقيقة لبعضهم الآخر؛ التعارض الجذريّ الذي يُعلَن بين العقليّة المنطقيّة الغربيّة والعقليّة الرمزيّة الشرقيّة؛ (. . .) صعوبة الإحساس بوجود أحداث نهائيّة وإسكاتولوجيّة في التاريخ، فضلًا عن إدراكها؛ تجريد تجسّد الكلمة الأزليّ في التاريخ من بُعده الميتافيزيقيّ وتحجيمه إلى مجرّد ظهور الله في التاريخ؛ الانتقائيّة في البحث اللاهوتيّ، وهي تتّخذ لها أفكارًا من سياقات فلسفيّة ودينيّة مختلفة، غير آبهةٍ لا بترابطها المنطقيّ ولا بتوافقها مع الحقيقة المسيحيّة؛ وأخيرًا الميل إلى قراءة الكتاب المقدّس وتفسيره بمعزلٍ عن تقليد الكنيسة وتعليمها الرسميّ.

§ ٩ - في التفكير اللاهوتيّ المعاصر، غالبًا ما يُفهَم يسوع الناصريّ وكأنّه وجهٌ تاريخيّ خاصّ، محدود، يوحي بالألوهة ولكن بدون حصريّة، مكمّلًا حضورات أُخرى تحمل الوحي والخلاص. وعليه، فإنّ اللانهاية والمطلق وسرّ الله الأقصى، تظهر على هذا النحو للإنسانيّة بأشكال عديدة، وعبر وجوه تاريخيّة يكون يسوع الناصريّ أحدها. وعمليًّا «يكون في نظر بعضهم أحد الوجوه الكثيرة التي اتّخذها الكلمة على مرّ الزمن» ليتواصل مع البشريّة

تواصلًا خلاصيًّا (...).

§ ١٠ - هذه الطروحات تناقض بشدّة الإيمان المسيحيّ، إذ يجب الاعتقاد اعتقادًا راسخًا (...) أنّ يسوع الناصريّ، ابن مريم، هو - وهو وحده - ابن الآب وكلمته.

§ ١٢ - (...) وبعضهم الآخر يتصوّرون احتمال وجود تدبير للروح القدس طابعه أشمل من تدبير الكلمة المتجسّد، المصلوب والقائم من الأموات. وهذه المقولة أيضًا مخالفة للإيمان الكاثوليكيّ، الذي يرى، على عكس ذلك، أنّ تجسّد الكلمة الخلاصيّ هو حدث ثالوثيّ. ففي العهد الجديد لا يؤلّف سرّ يسوع، الكلمة المتجسّد، مكان حضور الروح القدس ومبدأ فيضه على الإنسانيّة في الأزمان المشيحيّة وحدها وحسب، (راجع أعمال ٢: ٣٢-٣٦؛ يوحنّا ٧: ٣٩؛ ٢٠: ٢٢؛ ١ قور ١٥: ٤٥)، بل في الزمن الذي سبق مجيء المسيح في التاريخ (راجع ١ قور ١٠: ٤؛ ١ بطرس ١: ١٠-١٢).
ختامًا، لا يعمل الروح القدس إلى جانب المسيح أو خارجًا عنه. فثمّة تدبير خلاصيّ واحد لله الأحد والثالوث، يتحقّق في سرّ تجسّد ابن الله وموته وقيامته، ويوضع موضع التنفيذ بمشاركة الروح القدس ويتّسع في بعده الخلاصيّ للبشريّة جمعاء.
لذا يجب الاعتقاد اعتقادًا راسخًا وحقيقةً من حقائق الإيمان الكاثوليكيّ، أنّ إرادة الله الأحد الثالوث الخلاصيّة الشاملة ظهرت وتمّت على نحو نهائيّ في سرّ تجسّد ابن الله وموته وقيامته (...).

§ ١٦ - على المؤمنين أن يعتقدوا أنّه توجد استمراريّة تاريخيّة - مؤسّسة على الخلافة الرسوليّة - بين الكنيسة التي أسّسها المسيح والكنيسة الكاثوليكيّة: «إنّها كنيسة المسيح الوحيدة [...] التي سلّمها مخلّصنا بعد قيامته، بطرسَ ليكون راعيها (يوحنّا ٢١: ١٧)، وأوكل إليه وإلى الرسل الآخرين مهمّة نشرها وإدارتها (متّى

٢٨: ١٨ وما يليها)، وقد جعل منها للأبد «عمود الحقيقة وأساسها» (١ طيم ٣: ١٥). هذه الكنيسة بصفة كونها مجتمعًا مكوّنًا ومنظّمًا في هذا العالم، توجد وتقوم في الكنيسة الكاثوليكيّة، يسوسها خليفة بطرس والأساقفة الذين هم في شراكة معه». وقد أراد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، باعتماده العبارة «تقوم في»، إعلان مقولتَين عقيدتيّتَين: من جهة، أنّ كنيسة المسيح، على الرغم من الانقسامات بين المسيحيّين، يستمرّ وجودها بالتمام في الكنيسة الكاثوليكيّة وحدها. ومن جهة أُخرى «أنّ عناصر تقديسٍ وحقيقةٍ كثيرة موجودة خارج بنيتها ونُظُمها»، أي في الكنائس والجماعات الكنسيّة التي لم تدخل بعد في شراكة تامّة مع الكنيسة الكاثوليكيّة. إلّا أنّه يجب التأكيد في شأن تلك الكنائس والجماعات أنّ «قوّتها تنبع من كمال النعمة والحقيقة الذي أُوكِل إلى الكنيسة الكاثوليكيّة».

§ ١٧ - تُوجَد إذًا كنيسة للمسيح واحدة، تقوم في الكنيسة الكاثوليكيّة، يسوسها خليفة بطرس والأساقفة الذين هم في شراكة تامّة معه. أمّا الكنائس التي، على الرغم من عدم مشاركتها الكنيسة الكاثوليكيّة مشاركةً تامّة، تظلّ متّحدةً بها بوشائج وثيقة جدًّا كالتسلسل الرسوليّ والإفخارستيّا الصحيحة، هي كنائس خاصّة حقيقيّة. ومن ثمّ فكنيسة المسيح حاضرة وفاعلة في تلك الكنائس على الرغم من غياب الشراكة التامّة بينها وبين الكنيسة الكاثوليكيّة، بسبب عدم قبولها العقيدة الكاثوليكيّة التي تقول بأنّ أسقف روما يتمتّع عمليًّا بأولويّة على جميع الكنيسة، ويعمل بها بموجب الإرادة الإلهيّة.

وفي المقابل، فإنّ الجماعات الكنسيّة التي لم تحتفظ بالأسقفيّة الصحيحة وبما لسرّ الإفخارستيّا من جوهر حقيقيّ وكامل، ليست كنائس بالمعنى الصحيح، سوى أنّ المعمّدين في تلك الجماعات منضمّون إلى المسيح بفعل العماد، وهم بالتالي في نوع من الشراكة مع الكنيسة وإن غير كاملة (...).

§ ١٩ – إذا ما نظرنا إلى العلاقات بين ملكوت الله وملكوت المسيح والكنيسة، لا بدّ في كلّ الأحوال من تحاشي المقولات الأحاديّة الجانب، كمثل تلك المفاهيم التي تركّز عمدًا على الملكوت وتعرّف عن نفسها أنّها «تتمحور حول الملكوت»، وهي تُبرز صورة كنيسة لا تفكّر في نفسها، بل تهتمّ فقط بأن تشهد على الملكوت وتخدمه. إنّها، على ما يقولون «كنيسة من أجل الآخرين» كما أنّ المسيح هو «إنسان من أجل الآخرين» [...]. فإلى جانب نواحٍ إيجابيّة، ثمّة، في تلك النظريّات، نواحٍ غالبًا ما تكون سلبيّة. أوّلًا، إنّها لا تحسب حسابًا للمسيح، والملكوت الذي تأتي على ذكره مؤسّس على محور إلهيّ، لأنّه، بحسب قولهم، لا يمكن الذين ليسوا لهم الإيمان المسيحيّ أن يفهموا المسيح، في حين تستطيع الشعوب والثقافات والديانات المختلفة أن تلتقي حول الحقيقة الإلهيّة الواحدة مهما كان اسمها. وللسبب عينه، تولي تلك النظريّات سرّ الخلق أهمّيّة خاصّة، إذ إنّ هذا السرّ ينعكس في مختلف الثقافات والمعتقدات، ولكنّها لا تقول شيئًا في سرّ الفداء. أضف إلى ذلك أنّ الملكوت، على النحو الذي تفهمه، يفضي إلى تهميش الكنيسة والحطّ من قدرها، وذلك بداعي ردّة الفعل على إبراز «مركزيّة الكنيسة»، وهو مفهوم بات في نظرها من مخلّفات الماضي، ولأنّها لا تعتبر الكنيسة إلّا علامة لا تخلو، إلى ذلك، من الالتباس. فهذه الطروحات تخالف الإيمان الكاثوليكيّ لأنّها تنكر وحدانيّة علاقة المسيح والكنيسة بملكوت الله.

§ ٢٢ – إنّ نقل الرسالة إلى الأمم لا بدّ له، في الحوار بين الأديان أيضًا، أن يظلّ اليومَ وعلى الدوام، ضرورةً فاعلة. «فالله يريد أن يخلّص جميع البشر ويصلوا إلى معرفة الحقيقة» (١ طيم ٢: ٤). الله يريد خلاص الجميع بواسطة معرفة الحقيقة، والخلاص موجود في الحقيقة. والذين يطيعون دوافع روح الحقّ هم في طريق

الخلاص، بيد أنّه على الكنيسة، التي أُوكِلت إليها هذه الحقيقة، أن تذهب لملاقاة رغبتهم فتحملها إليهم. ولأنّها تؤمن بمشروع الخلاص الشامل، يتوجّب عليها أن تكون مرسَلَة. فالحوار إذًا، مع كونه جزءًا من رسالة الكنيسة في نقل الإنجيل، ليس إلّا أحد أعمالها في رسالتها نحو الشعوب. والتكافؤ، وهو شرط من شروط الحوار، يعني تساوي الكرامة الشخصيّة لدى الفرقاء، لا تساوي المعتقدات، وبأولى حجّة لا التساوي بين يسوع المسيح - الله نفسه المتأنّس - ومؤسّسي الديانات الأُخرى. فعلى الكنيسة، في ضوء المحبّة واحترام الحرّيّة، أن تقوم، أوّل ما تقوم، بأن تُعلن للجميع الحقيقة التي أوحاها نهائيًّا الربّ يسوع، وتعلن أيضًا أنّه من الضروريّ، لمَن يريد المشاركة كليًّا مع الله الآب والابن والروح القدس، أن يتوب إلى المسيح يسوع، وينتمي إلى الكنيسة بواسطة العماد وسائر الأسرار (...).

(نقله عن الفرنسيّة الأب كميل حشيمه اليسوعيّ)

أُسس الحوار الإسلاميّ المسيحيّ
قراءة نظريّة وتاريخيّة

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ*

مقدّمة

إنّ الكلام في أُسس الحوار الإسلاميّ المسيحيّ يفترض علينا أن نبحث عن الدوافع التي تجعلنا نقوم بهذا العمل، أي «لماذا نحاور؟». ويشير الكاردينال آرينزه، رئيس المجلس البابويّ للحوار بين الأديان[1]، إلى أنّ التحاور واجب على كلّ مسيحيّ، فهو ليس اختياريًّا، ولا ينحصر في نخبة من الأكاديميّين. أمّا دوافعه، فهي، بالدرجة الأولى، لاهوتيّة.

١. أُسس الحوار اللّاهوتيّة

١. ١. شدّد آباء المجمع الڤاتيكانيّ الثاني على أنّ هنالك إنسانيّة واحدة، أو عائلة بشريّة واحدة، أصلها الله. ودور الكنيسة الكاثوليكيّة أن

(*) باحث في معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).
ونصّه المنشور هنا هو أصلًا محاضرة أُلقيت في أثناء «الفُورُوم الوطنيّ الرابع للشباب»، في ١٨ آب ٢٠٠١، دار سيّدة الجبل - فتقا (لبنان).

(١) Cardinal Francis Arinze, *Church in Dialogue, Walking with Other Believers*, Ignatius Press, San Francisco, 1990, p. 160-183.

تسعى لكي تجمع أبناء الله المشتّتين في وحدة حقيقيّة[٢]. وفي الواقع، نشأت الكنيسة وهي تجاهد لكي تهدم جدران العداوة بين اليهود والأمم، وتجعل منهم شعبًا واحدًا رأسه المسيح، وبذلك تتابع العمل الذي بدأه المسيح نفسه. يقول القدّيس بولس: «فقد جعل (أي المسيح) من الجماعتين جماعة واحدة وهدم في جسده الحاجز الذي يفصل بينهما، أي العداوة» (أف ٢/١٤). ووصف القدّيس رسالة المسيحيّين بأنّهم «في خدمة المصالحة»[٣].

غير أنّه لا يمكننا أن نقوم بهذه الرسالة إلّا عن طريق حوار حقيقيّ مع المؤمنين من الديانات الأخرى؛ حوار مبنيّ على مبادئ الاحترام المتبادل والتقدير وكرامة الشخص البشريّ، وعلى الحرّيّة التي هي شرط أساسيّ لكلّ حوار متوازن، يهدف إلى تحقيق الوحدة عن طريق البحث عن الحقيقة. لذا، فلا بدّ من الحرّيّة الدينيّة.

١. ٢. يصرّح آباء المجمع الفاتيكانيّ الثاني في هذا الصدد بأنّه يترتّب على الناس أن يبحثوا عن الحقيقة وأن يعتنقوها إذا وجدوها. ولكن لكي يستطيعوا أن يقوموا بذلك، لا بدّ لهم من الحرّيّة النفسيّة من دون أيّ ضغط خارجيّ[٤]. في مقابل الأسس اللاهوتيّة، إذًا، يشدّد المجمع على

---

(٢) «إنّ جميع الناس مدعوّون لأنّ يكونوا من شعب الله الجديد. لذلك يجب أن يمتدّ هذا الشعب، مع بقائه واحدًا وحيدًا، على العالم بأسره، وعلى جميع الأزمان، لكي تتمّ مقاصد إرادة الله الذي خلق في البدء الطبيعة البشريّة واحدةً، ويريد أن يجمع أخيرًا في الوحدة أبناءه المتفرّقين... تسعى الكنيسة الكاثوليكيّة سعيًا فعّالًا مستمرًّا إلى جمع البشريّة بأسرها، مع كلّ ما تنطوي عليه من خير، تحت رأسها الذي هو المسيح في وحدة الروح القدس»، «دستور عقائديّ في الكنيسة، ١٣»، المجمع الفاتيكانيّ الثاني، دساتير - قرارات - بيانات، منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٢.

(٣) «قد زالت الأشياء القديمة وها قد جاءت أشياء جديدة. وهذا كلّه من الله الذي صالحنا بالمسيح وأعطانا خدمة المصالحة» (٢ قور ٥/١٧ب-١٨).

(٤) «إذ كان جميع الناس أشخاصًا، أي ذوي عقلٍ وإرادةٍ حرّة، ومن ثمّ ذوي مسؤوليّة شخصيّة، فبداعي كرامتهم وبدافعٍ من طبيعتهم نفسها ومن الإلزاميّة الأدبيّة يجب=

«الحرّيّة الدينيّة»، التي من دونها لا يمكن أن يقوم حوار سليم.

١. ٣. وفي الواقع، تأتي ثوابت المجمع في زمن تتطوّر فيه وسائل الاتّصال بين الشعوب على نحو مذهل، وأصبح تعدّد الديانات فيه حقيقة تفرض نفسها[٥]. لقد بات الانغلاق على الذات أو الاكتفاء الذاتيّ شبه مستحيل. كما وأنّ ثمّة شعورًا يتنامى عند الشعوب بحاجة بعضها إلى بعض، مع التركيز على العناصر الإيجابيّة في الثقافات والديانات أكثر من التركيز على العناصر التي تفرّق في ما بينها. ولا شكّ أنّ حالة «التعدّديّة» الراهنة لا تكتفي «بالتسامح»، فهذا كان في زمن كانت فيه الديانات والثقافات مكتفية ذاتيًّا، في حين أنّ هنالك كنوزًا وزّعها الله على جميع الأمم[٦]. وكذلك، ما عاد «التعايش» كافيًا، بل لا بدّ من التفاعل والعمل المشترك في سبيل الخير العامّ، ولا سيّما السلام والعدالة. يتّضح، بالتالي، أنّ هدف الحوار الحقيقيّ هو أن يحول دون استقرار كلّ طرف في عالمه، بل أن يطوّر التعاون بين الجميع.

لا شكّ في أنّ هذه الأسس تبقى عامّة ونظريّة إلى حدّ بعيد. لذا، لا

=عليهم أن يطلبوا الحقيقة، ولا سيّما تلك التي تتعلّق بالدين. وهم ملزمون، إذا وجدوا الحقيقة أن يعتنقوها، وأن يُطبّقوا حياتهم على مقتضياتها. ولكي يتمكّن الناس من القيام بهذا الواجب بطريقة تتّفق وطبيعتهم الخاصّة، لا بدّ لهم من الحرّيّة النفسيّة مقرونةً بالعصمة عن الضغط الخارجيّ»، «بيان في الحرّيّة الدينيّة»، ٢.

(٥) نجد التركيز على أهمّيّة الحوار مع الديانات الأخرى في أكثر من وثيقة من وثائق المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، فبالإضافة إلى «بيان في علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة»، هنالك: «قرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ»، ١١ و١٢ و١٦ و٣٤ و٤١»، و«دستور عقائديّ في الكنيسة في عالم اليوم»، ٩٢»، و«قرار في التنشئة الكهنوتيّة»، ١٦ و١٩»، و«قرار في رسالة العلمانيّين»، ٢٩ و٣١»، و«قرار في مهمّة الأساقفة الرعويّة»، ١٣»، و«بيان في التربية المسيحيّة»، ١١».

(٦) هنالك كنوز وزّعها الله على جميع الأمم تدعونا الكنيسة إلى التعرّف إليها وإنارتها بنور الإنجيل، فهي بمثابة عناصر تُعدّ للإنجيل في الحضارات، أنظر: «دستور عقائديّ في الكنيسة»، ١٦ و١٧»، و«قرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ»، ٩ و١١»، و«دستور عقائديّ في الكنيسة في عالم اليوم»، ٩٢».

بدّ من إلقاء نظرة تاريخيّة على تطوّر الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، فنرى معناها عمليًّا. ولكن قبل ذلك، سنعالج باختصار أمرين ضروريّين: المواقف المطلوبة من المسيحيّ في الحوار، وأشكال الحوار.

٢. المواقف المطلوبة من المسيحيّ في الحوار

ثمّة وثيقة صدرت عام ١٩٦٩، عن «أمانة سرّ الڤاتيكان للعلاقات بغير المسيحيّين»، بعنوان «توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين»[٧]، تتضمّن وصفًا للمواقف المطلوبة من المسيحيّين. نلاحظ في الوثيقة تشديدًا على أنّه في الوقت الذي يجب على المسيحيّين فيه أن يخطوا الخطوة الأولى في اتّجاه الحوار، ناظرين إلى المستقبل بثقة ورجاء، عليهم ألّا يقنعوا المسلمين في دخول حوار معهم، لأنّ الحوار مثل الصداقة، لا يولد بالضغط وبالتهديد. بل من واجبهم، أوّلًا، أن يغيّروا ذهنيّتهم. لماذا هذا التغيير؟

٢. ١. يفترض الحوار حضورًا كاملًا للطرف الآخر، أي أن يكون المسيحيّون معه، أن يكونوا نفسيًّا من عالمه، شاعرين بهمومه على أنواعها، ومتضامنين مع مطالبه المحقّة.

٢. ٢. من واجب المسيحيّين أن ينظروا إلى المؤمنين الآخرين من الديانات الأخرى نظرة جديدة، فلا يعتبرونهم أعداء، ولا تلاميذ يجب أن يعلّموهم، ولا طرائد يجب اصطيادها، بل إخوة لهم في الإنسانيّة. يشاركونهم في حياتهم ويتعاونون معهم من أجل الخير العامّ. ومن واجبهم أن يقبلوهم، لا كما هم فقط، بل كما يريدون أن يكونوا.

---

(٧) أعاد الأب موريس بورمانس النظر في تلك التوجيهات التي نُقلت إلى العربيّة: أمانة السرّ للعلاقات بغير المسيحيّين، توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين، نقله إلى العربيّة المطران يوحنّا منصور، المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٨٦. من ناحية أخرى، إنّ أمانة السرّ هذه، التي أسّسها البابا بولس السادس عام ١٩٦٤، أصبحت عام ١٩٨٩ «المجلس البابويّ للحوار بين الأديان».

٢ . ٣ . يُطلب من المسيحيّين أن يتحرّروا من الأحكام السابقة، ومن ضغط الرأي الشعبيّ المتوارث، الذي يُسلّم تلك الأحكام من جيل إلى جيل، وأن يسعوا لأن يفهموا أنفسهم والآخرين أشخاصًا لهم خبراتهم الشخصيّة، ولهم قدراتهم ليتّخذوا مواقفهم النابعة من قناعاتهم، لا من تأثير «الموقف العامّ»[٨].

٢ . ٤ . ثمّ هنالك القبول بأن يتعلّموا من الآخر. لا شكّ أنّ معرفة الإسلام والحضارة العربيّة ضروريّتان في الحوار، ولكنّهما غير كافيتين. فعندما نلتقي إنسانًا آخر، علينا أن نعتبر أنّه يملك شيئًا يعلّمنا إيّاه ويغني خبراتنا الشخصيّة. ولا بدّ من التركيز هنا على أنّ الحوار لا يعني أن يعرض كلّ طرف على الطرف الآخر عقائده الدينيّة. ففي مثل هذه الحالة يكون الحوار مقارنة أفكار، لا مشاركة بين أشخاص أحياء يعيشون علاقاتهم الشخصيّة مع الله والعالم.

٢ . ٥ . لقد أصبح من الواضح أنّ هدف الحوار ليس أن يجعل المسيحيّون المسلمين يعتنقون إيمانهم، ولا أن يشكّكوهم في ما يؤمنون به، بل أن ينمّوا لقاءً روحيًّا عميقًا يحثّ كلّ طرف على أن يتقدّم في فهم إيمانه وفي ترجمته في حياته اليوميّة. بالطبع، لا يُلغي هذا الموقف أمنية كلّ مسيحيّ ملتزم أن يؤمن محاوره بالمسيح، فهذا أثمن ما يرغب فيه.

---

(٨) «إنّ ارتباط الشخص «بالعامّة» هو من أشدّ العوامل التي تمنعه من الانتباه إلى الآخر، وتمنعه من لقاء حقيقيّ به. ولهذا الارتباط وجوه عديدة، أشدّها وطأة ذاك الرباط المستمرّ وغير الشعوريّ الذي يقيّد الإنسان بالرأي العامّ وبالموقف العامّ على نحوٍ يعتاد عليه، حتّى إنّه يصبح في لاوعيه. ولا شكّ أنّ الجمهور يضغط على الشخص بواسطة ذلك «الرأي العامّ». إلّا أنّه جمهور خفيّ ومستتر، ولكنّه مسيطر، لأنّه يسود الحكم والقرار، ويفرض رأيه قطعيًّا. فيتسلّل إلى وجدان الشخص ويثبت له إنّه غير قادر أبدًا على أن يكوّن من تلقاء نفسه أيّ حكم أو قرار، فيوفّر له ما يحتاج إليه من أحكام ومواقف تفرض نفسها بقوّة من دون أن تفسح في المجال لأيّ نقاش»، ترجمة بتصرّف عن كتاب:
Martin Buber, *La vie en dialogue*, Aubier, Paris, 1959.

ولكنّ هذه الرغبة لا يُعبّر عنها بنوايا خفيّة ولا تحرّك روح الحوار الذي يتطلّب الشفافيّة.

٢. ٦. بناء على ما تقدّم، ينفي الحوار كلّ توفيقيّة (خلق عقيدة هي مزيج من عقائد الديانتين)، وكلّ نسبيّة (المساومة على بعض الحقائق الإيمانيّة)، بل يفترض إبراز حقائق إيمان المتحاورين على المستوى المعاش أكثر منه على المستوى النظريّ. لذا، يبقى واجب إعلان المسيح بالقول والعمل في صميم الحوار. وبالتالي، فإنّ المسيحيّين مدعوّون إلى أن يسعوا باستمرار لتكون حياتهم مطابقة لتعاليم الإنجيل(٩).

٣. أشكال الحوار

يمكن أن ندرج أشكال الحوار تحت أربعة عناوين:

٣. ١. حوار الحياة، وهو شكل يصحّ في المجتمعات ذات الديانات المتعدّدة مثل لبنان. قد يعني هذا الحوار، في أوضاع نزاع وتوتّر، الإبقاء على خطوط الاتّصال مفتوحة بين الأطراف، والسعي

(٩) «يظنّ بعضهم أنّ زمن إعلان المسيح عن طريق تبشير الآخرين ودعوتهم إلى التوبة والإيمان قد انقضى، وجاء زمن الحوار والتعايش الأخويّ لجميع المؤمنين من مختلف الديانات. غير أنّ هذا الموقف ينطوي على خطأ لاهوتيّ ودعويّ جسيم. ذلك بأنّه يترتّب على رسل المسيح أن يتبعوا وصيّته: «فاذهبوا إذن وعلّموا جميع الأمم، وعمّدوهم باسم الآب والابن والروح القدس، ولقّنوهم أن يحفظوا كلّ ما أوصيتكم به، وهاءنذا معكم كلّ الأيّام حتّى منتهى الدهر»، (متّى ٢٨/١٩-٢٠)»، توجيهات في سبيل الحوار...
إضافة إلى ذلك، إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني، عندما يُعلن أنّ أتباع الديانات الأخرى هم من ضمن قصد الله الخلاصيّ، يعلن أيضًا ما يميّز الكنيسة: «يعلن المجمع المقدّس أوّلًا أنّ الله نفسه بيّن للجنس البشريّ الطريق التي، إذا سلكها الناس في خدمته تعالى، يتمكّنون من الخلاص والسعادة في المسيح يسوع. ونحن نؤمن أنّ الديانة الحقيقيّة الوحيدة قائمة في الكنيسة الكاثوليكيّة والرسوليّة التي وكّل إليها السيّد المسيح أمر نشرها بين جميع الناس... فعلى جميع الناس إذن أن يطلبوا الحقيقة ولا سيّما في ما يتعلّق بالله وكنيسته، حتّى إذا عرفوها اعتنقوها وكانوا عليها محافظين»، «بيان في الحرّيّة الدينيّة»، ١».

لمناقشة الاختلافات بعقلانيّة وموضوعيّة، والعمل لتوطيد السلم الأهليّ. أمّا في أوقات السلام، فهو يفيد تعايش الناس وعملهم المشترك في حقول السياسة والاقتصاد والثقافة وغير ذلك، من دون أن يدخلوا بالضرورة في نقاش رسميّ حول معتقداتهم.

٣. ٢. حوار الالتزام الاجتماعيّ، والمقصود به تعاون المؤمنين من مختلف الديانات لكي يطوّروا مشاريع أو يخدموا مؤسّسات تهدف إلى خدمة المجتمع خدمة متجرّدة، ويسعوا لحماية البيئة والأخلاق وحقوق العمّال(١٠).

٣. ٣. المشاركة في الخبرات الروحيّة. يمكن بعض المجموعات والأشخاص، من مسلمين ومسيحيّين، الذين يعيشون حياة روحيّة جدّيّة، أن يتشاركوا حول دور الصلاة في حياتهم، وطرق جمعهم بين الصلاة والعمل، وطرق الصلاة نفسها(١١).

٣. ٤. الحوار اللّاهوتيّ، وهو يتمّ بين أصحاب اختصاص. يقول سيادة المطران بسترس في هذا الإطار: «الهدف من الحوار العقائديّ هو إزالة الالتباسات والأفكار الخاطئة لدى كلٍّ من الطرفين حول عقائد الطرف الآخر، وذلك بغية التوصّل إلى تعايش أخويّ واحترام متبادل... الحوار العقائديّ بين المسيحيّة والإسلام، إن تمّ، لا يهدف إلى الوصول في نهايته إلى الاتّفاق على الدين الصحيح»(١٢)، بل إلى قبول التعدّديّة والتعاون الأخويّ.

---

(١٠) لا شكّ في أنّ إعلان المسيح في شكل الحوار هذا لا يكون على نحو مباشر، بل غير مباشر. إلّا أنّ تحرير الإنسان وخدمة العدالة هما من صلب رسالة المسيح، ولا شكّ أيضًا أنّ مَن يرى الخراف الحقيقيّة، فسيرى، في نهاية الأمر «راعيها».

(١١) يمكن أن ندرج هنا أيضًا «الاجتماع من أجل الصلاة»، كما حصل في أسّيزيّ في ٢٧ تشرين الأوّل ١٩٨٦، حيث أُقيم اليوم العالميّ للصلاة من أجل السلام. لم يكن المجتمعون يصلّون معًا، لأنّ الصلاة تقوم على الإيمان، وهم يختلفون بعضهم عن بعض في هذا المضمار. ولكنّهم صلّوا على النيّة نفسها، فكلّ عائلة دينيّة رفعت صلاتها إلى الله على طريقتها بحضور العائلات الدينيّة الأخرى.

(١٢) المطران كيرلّس سليم بسترس، «العلاقات المسيحيّة - الإسلاميّة، تاريخًا وحاضرًا=

٤ . التطوّر التاريخيّ

نصل الآن إلى تقديم عرض تاريخيّ مختصر لتطوّر الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، وذلك لسببين: أوّلًا، حتّى تكتمل الصورة على قدر الإمكان، فنحاول أن نعتبر الأسس والمبادئ، وهي دومًا مثاليّة، في ضوء الواقع. وثانيًا، لكي يكون لنا الإيمان والرجاء الوطيد أنّ الله هو مَن يقود التاريخ البشريّ في تعقيداته.

٤ . ١ . يبدو الحوار الإسلاميّ المسيحيّ متأثّرًا، على مرّ العصور، بنظرة المسلمين إلى الإسلام بصفته الدين الكامل الوحيد، على نحو يولّد موقف اكتفاء ذاتيّ جذريّ، وبمأساة اللقاء التاريخيّ بين محمّد والمسيحيّة[١٣]. في شأن الأمر الأوّل، تبلورت منذ نشأة الإسلام النقاط التالية: أوّلًا، ثمّة اكتفاء ذاتيّ يغلب على الفكر الدينيّ الإسلاميّ، أي إنّ الشعور الغالب عند المسلمين هو عدم حاجتهم إلى أن يتعلّموا من الآخرين أيّ شيء يتّصل بموضوعات إيمانيّة. وثانيًا، هنالك فكرة سائدة

=ورؤية مستقبليّة»، في: المسرّة ٨٠٢ (١٩٩٣)، ص ٣٣٧-٣٥٣. «والعلاقات المسيحيّة الإسلاميّة يجب أن تنطلق من واقع اختلاف دينيّ لا يسعنا أن نبدّل فيه شيئًا، ولكنّنا ننظر إليه نظرة جديدة. فبدلًا من أن يقول كلّ منّا إنّ دينه هو وحده الدين الصحيح والآخر على ضلال مبين، نقول إنّ المسيحيّة والإسلام طريقان متنوّعان يقودان كلاهما إلى الله الواحد» (المرجع نفسه، ص ٢٤٢).

لا شكّ في أنّ الاختلافات العقائديّة بين الإسلام والمسيحيّة كبيرة وتتّصل بأمور جوهريّة. على سبيل المثال، إنّ مسيرة الخلاص، أي تدخّل الله الشخصيّ في تاريخ البشر ليخلّصنا، غريبة عن الإسلام. وبالنسبة إلى الإسلام أيضًا، إنّ يسوع نبيّ وليس إلهًا، كما أنّه لم يُصلب. إضافة إلى ذلك، ثمّة ألفاظ مشتركة بين الديانتين، مثل: الله والوحي والأنبياء، ولكنّ مضمونها ليس مماثلًا.

(١٣) إنّ صيغ الحوار الأولى هذه، التي تُعدّ صالحة لكلّ مكان وزمان، يعتبرها الكثير من المسلمين أنّها تنطوي على رسالة أوحاها الله من شأنها أن تضيء الكائنات والأشياء السرّيّة. وبنتيجة ذلك، يبدو القرآن حقيقة أبديّة يكشف للإنسان حقيقة نفسه وللمسيحيّين حقيقة أنفسهم أكثر ممّا هم يعرفون أنفسهم.

Cf. J.M. Gaudel, *Disputes? Ou rencontres? L'Islam et le christianisme au fil des siècles*, vol. I, survol historique, PISAI, Rome, 1998, p. 3-15.

أيضًا تفيد أنّ الإسلام يَعرف المسيحيّين أفضل ممّا يعرف المسيحيّون أنفسهم. وثالثًا، نلاحظ نزعة في الإسلام إلى التمييز بين يسوع التاريخيّ، عيسى بن مريم، الذي هو نبيّ مثل سائر الأنبياء، ويسوع المسيح الذي يؤمن به المسيحيّون. ورابعًا، أنّ دور المسيحيّ الحقيقيّ هو أن يثبت صحّة الإسلام(١٤).

أمّا في ما يختصّ باللقاء التاريخيّ بين محمّد والمسيحيّة، فالدراسات المعاصرة تتكلّم على لقاء «مبتور». فبالرغم من أنّ القرآن يشيد في بعض آياته بتواضع بعض المسيحيّين(١٥)، يبدو أنّ محمّدًا قد التقى مسيحيّة قليلة الشفافيّة، أعطته انطباعًا أنّها خانت يسوع وحرّفت الأسفار(١٦)، وعبدت ثلاثة آلهة، وتضمّنت رجال دين مهيمنين وبخلاء،

(١٤) ثمّة مراجع قرآنيّة تقدّم القرآن نفسه على أنّه تثبيت لما سبق أن أوحي به (٢/ ٤١ و٩١ و٩٧، و٣/ ٣ و٤/ ٤٧ و٥/ ٤٦-٤٨، و٦/ ٦١، إلخ). وفي البداية، يتلقّى محمّد نصيحة اللجوء إلى الذين تسلّموا الكتب قبله لكي يحصل منهم على التثبيت والتشجيع (١٠/ ٩٤). إلّا أنّ هذا الموقف ضعف بقدر ما فهم محمّد نفسه بتزايد كخاتم الأنبياء (٣٣/ ٤٠)، ومَن يجب عليه أن يدعو أهل الكتاب إلى الاهتداء. وبالتالي، أصبحت رسالة الديانات الأخرى مجرّد صدى لحقائق الإسلام. فلا فضل للمسيحيّة أو لغيرها بشيء على الإسلام، لأنّ الوحي مصدره الله وحده.

(١٥) ﴿ولتجدنّ أقربهم مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهبانًا وأنّهم لا يستكبرون﴾ (٥/ ٨٢). إلّا أنّ هذه الآية، التي تُتلى غالبًا في اللقاءات الإسلاميّة المسيحيّة، لا تخلو من الالتباس، لأنّ باقي النصّ يُظهر أنّ الأمر يتّصل بمسيحيّين مستعدّين لقبول الإسلام. وفي الواقع، ثمّة التباس في النصوص القرآنيّة التي تتكلّم على العلاقات مع مؤمني الديانات الأخرى. ففي حين يدعوا بعضها إلى الانفتاح، يدعوا بعضها الآخر إلى عدم مصادقتهم (٥/ ٥١). ولكي يفسّر اللاهوتيّون المسلمون هذا الالتباس، لجأوا إلى نظريّة الناسخ والمنسوخ، فاعتبروا أنّ النصوص الأحدث تُبطل ما قبلها. ولكن، في الوقت نفسه، تبقى النصوص جميعًا كلمات الله الموحاة وتفترض قبولًا وتفكيرًا.

(١٦) في نظر غالبيّة الكتّاب المسلمين، حرّف المسيحيّون، كما اليهود، النصوص نفسها وحرّفوا معناها. وفي نظر بعضهم الآخر طال التحريف المعنى فقط، أي تمّ تفسير الكتاب المقدّس تفسيرًا خاطئًا.

وأنّ المسيحيّين منقسمون على نحو لا يمكن علاجه أبدًا[١٧]. ولا شكّ في أنّه بسبب هذا اللقاء «المبتور»، بقيت العلاقة مليئة بالالتباس.

٤. ٢. أمّا في الجانب المسيحيّ، فقد عاشت الجماعات المسيحيّة التي شملتها الفتوحات الإسلاميّة، وضعًا سلميًّا على وجه العموم، ولكن تمّ التصرّف معها بحسب أحكام «أهل الذمّة»، وهذا يعني الخضوع لسلطة الإسلام ودفع الجزية[١٨]. إضافة إلى ذلك، اتّخذت الكتابات المسيحيّة الموجّهة إلى المسلمين، وكتابات المسلمين الموجّهة إلى المسيحيّين، طابعًا جدليًّا اتّصف أحيانًا بالعنف. ففي حين كرّر الكتّاب المسلمون مواقفهم التقليديّة، اعتبر بعض المسيحيّين، أمثال القدّيس يوحنّا الدمشقيّ، أنّ الإسلام بدعة. أمّا خارج حدود الفتح الإسلاميّ، فالكتابات التي دُوّنت باليونانيّة، في إطار الإمبراطوريّة البيزنطيّة، تضمّنت تهجّمات على الإسلام ومحمّد والمسلمين. ولم يكن موقف الغرب المسيحيّ أفضل حالًا، ولا سيّما مع بداية الحملات الصليبيّة وحتّى أواخر القرون الوسطى. فعُرِض الإسلام، عمومًا، أنّه دين الضلال والعنف والأنانيّة، وأنّه من عمل الشيطان، وأنّ محمّدًا هو المسيح الدجّال. أمّا الجامع المشترك بين هذه المواقف، فكان عدم معرفة كلّ طرف الطرف الآخر معرفة كافية وموضوعيّة.

(١٧) في شأن انقسام المسيحيّين، نقرأ في القرآن (٥/١٤): ﴿ومن الذين قالوا إنّا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظًّا ممّا ذكّروا فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبّئهم الله بما كانوا يصنعون﴾. في شأن موقف القرآن من الأحبار والرهبان، أنظر: قرآن ٩/٣٤ ﴿إنّ كثيرًا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله﴾.

Cf. Christian Van Nispen Tot Sevenaer, s.j., «Chrétien et musulmans, de la confrontation à la rencontre», in: *Christus* 150 (1991), p. 181-192.

(١٨) ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحقّ من الذين أوتوا الكتاب حتّى يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ (قرآن ٩/٢). وفي الواقع، قدّم المسلمون، في البداية، لخصومهم، ثلاثة عروض: ١. اعتناق الإسلام، و٢. الخضوع ودفع الجزية، و٣. القتال.

وفي حين أنّ الأعمال الأدبيّة في الكنائس الشرقيّة عرفت انحطاطًا كبيرًا ابتداءً من القرن الثاني عشر، واشتدّت على المسيحيّين سياساتُ التضييق كردّة فعل على الحملات الصليبيّة، ظهرت بوادر تغيير في الغرب. فكتب البابا ألكسندر الثالث رسائل إلى زعماء مسلمين، محاولًا أن يرتقي بلقاء الإسلام من المواجهة إلى المستوى الروحيّ. وتبعه في السياسة عينها المرسلون الدومينيكان والفرنسيسكان. فالقدّيس توما الأكوينيّ، على الرغم من اعتباره الإسلام ديانة خاطئة، شدّد على ضرورة السعي لإيجاد نقاط مشتركة بين المسيحيّين والمسلمين، ولغةً مشتركة، والتفكير في الخبرات التي يتّفق في شأنها الجميع، وهي أنّهم جميعًا خلائق وبشر. أمّا القدّيس فرنسيس، فقد اقترح نمطَين من حضور المرسلين بين المسلمين بغية تبشيرهم: شهادة حياتيّة من خلال الأمور المعتادة، والتبشير علانيّة، وهذا ما يحتاج إلى تمييز روحيّ. ويمكن القول بأنّ هذه الأنماط سادت الحضور الإرساليّ الكاثوليكيّ في بلاد الإسلام إبّان العصر الحديث.

٤ . ٣. تبعًا للأب كريستيان ترول[١٩]، حصلت تغييرات أساسيّة في الموقف الكاثوليكيّ من الإسلام، في السنوات العشر التي سبقت المجمع الفاتيكانيّ الثاني. فبعضهم مَن اعتبر أنّ واجب جميع المسيحيّين أن ينشروا المُثُل المسيحيّة في المجتمع الإسلاميّ، فيرقّوه تدريجيًّا نحو الديمقراطيّة، وهذا يتطلّب منهم معرفة لذهنيّة المسلمين الذين يجمعون بين الدين والسياسة. وبعضهم مَن رفض أن يرى في جميع العقائد والتقاليد والقوانين والعبادة الإسلاميّة أمورًا ضالّة وشرّيرة، وألحّ على روح الاحترام

---

(١٩) Christian Troll, s.j., «Changing Catholic Views of Islam», in: *Islam and Christianity, Mutual Perceptions Since the Mid-20th Century*, ed. by Jacques Waardenburg, Peeters, Leuven, 1998, p. 20-23 (Par la suite: Troll, *Changing Catholic Views*).

والصداقة والأخوّة والتفهّم في العلاقات بالمسلمين[٢٠].

وبعضهم الآخر مَن رأى في الإسلام ديانة «طبيعيّة»، أي نتيجة جهد الإنسان الذي يبحث عن الله بصدق، وركّز على دور المسيحيّين في الشهادة لله المحبّة بين المسلمين وخدمتهم، على مثال شارل دي فوكو، والتعاون معهم من أجل تعزيز العدالة الاجتماعيّة[٢١]. ولا بدّ، أخيرًا، من أن نذكر جهود المستشرق الفرنسيّ لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) الآيلة إلى تغيير نظرة الكاثوليك إلى الإسلام. فعلّم أنّ الإسلام واليهوديّة والمسيحيّة ترتقي إلى إبراهيم، وأنّه على المسيحيّين أن يتّخذوا على أنفسهم الخطيئة وحدود عقائد الإسلام وعدم كفاية شرائعه[٢٢].

٤ . ٤ . إنّ مجمل هذه التطوّرات ساهمت، بشكل من الأشكال، في إطلاق خطوة المجمع الفاتيكانيّ الثاني، الذي اتّخذ موقفًا في شأن

---

(٢٠) مثّل هذا التيّار الفكريّ الأب Houben اليسوعيّ، الذي رأى أنّ الإسلام يحتاج إلى تعديل عقيدته اللاهوتيّة لكي يصبح قابلًا للديمقراطيّة بمفهومها الغربيّ.
J.J. Houben, s.j., «The Need for Islamic Studies», in: *Scientia Missionum Ancilla*, Dekker & van den Vegt, 1953; cf. Troll, *Changing Catholic Views*, p. 19.

(٢١) مثّل هذا التيّار الأب Ohm الدومنيكانيّ، الذي شدّد، في الوقت نفسه، على أنّ الطريق إلى الله هو يسوع المسيح، وأنّ مسؤوليّة المسيحيّين هي أن يعلنوا الإنجيل إلى المسلمين، لا أن يجرّدوا الحملات الصليبيّة.
Thomas Ohm, *Mohammedaner und Katholiken* Kösel, München, 1961; cf. Troll, *Changing Catholic Views*, p. 21.

(٢٢) مثّل هذا التيّار الأب دالفرني اليسوعيّ، الذي نفى عن الإسلام طابعه الإلهيّ، ورأى فيه مجهودًا بشريًّا يهدف إلى الوحدانيّة، وهذا أمر يدعو إلى الإعجاب. واعتبر أنّ رفض الإسلام للتجسّد والفداء والثالوث يمثّل حدودًا يفرضها العقل البشريّ إزاء سرّ الله.
André d'Alverny, s.j., «Chrétiens en face de l'Islam», in: *Etudes* (1956), p. 161-175; cf. Troll, *Changing Catholic Views*, p. 22-23.
وقد عُرف هذا التعليم بـ«البدليّة» substitution:
Cf. Troll, *Changing Catholic Views*, p. 27-28.

الأديان غير المسيحيّة، ولا سيّما الإسلام، كان لبطاركة الشرق الكاثوليك دور حاسم فيه[٢٣]. لقد غيّرت نظرة المجمع العلاقات على نحو جذريّ، فبدل أن يكون المسيحيّون والمسلمون فريقَين متواجهَين، فهما، قبل كلّ شيء، حاضران معًا أمام الله، خاضعان لسيادته، ومدينان لرحمته. لذا، فهو الله نفسه مَن يدخل الجميع في علاقة متبادلة.

تبعت المجمع مبادرات كثيرة لا مجال هنا إلى تعدادها. ولكن نشير إلى أنّ بطاركة الشرق الكاثوليك، في الرسائل العامّة التي وجّهوها إلى المؤمنين، اتّخذوا مواقف واضحة من العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة تندرج في خطّ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، والمواقف التي سبق أن استعرضناها في البداية. كما كان لمجلس الكنائس العالميّ مبادرات لإطلاق الحوار. إلّا أنّ السؤال الذي يُطرح هو حول مدى تجاوب شركائنا المسلمين مع هذا الانفتاح المسيحيّ.

٤. ٥. يجب علينا أن نتحاشى الوقوع في أحد فخّين: التشاؤم،

(٢٣) يتكلّم المجمع على الإسلام في موضعين: أوّلًا، في نصّ صغير في «دستور عقائديّ في الكنيسة»، حيث نقرأ: «بيد أنّ تدبير الخلاص يشمل أيضًا أولئك الذين يؤمنون بالخالق، وأوّلهم المسلمون الذين يعلنون أنّهم على إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الله الواحد، الرحمان الرحيم، الذي يدين الناس في اليوم الآخر» (رقم ١٦). وثانيًا، في «بيان في علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة»:
«وتنظر الكنيسة أيضًا بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد، الحيّ القيّوم، الرحمن القدير الذي خلق السماء والأرض، وكلّم الناس. إنّهم يسعون بكلّ نفوسهم إلى التسليم بأحكام الله وإن خفيت مقاصده، كما سلّم الله إبراهيم الذي يفخر الدين الإسلاميّ بالانتساب إليه. وإنّهم، على كونهم لا يعترفون بيسوع إلهًا، يُكرمونه نبيًّا، ويكرمون أمّه العذراء مريم، مُبتهلين إليها أحيانًا بإيمان. ثمّ إنّهم ينتظرون يوم الدين الذي يُجازي الله فيه جميع الناس بعد ما يُبعثون أحياء. من أجل هذا يقدّرون الحياة الأدبيّة، ويعبدون الله بالصلاة والصدقة والصوم، خصوصًا. ولئن كان قد وقع، في غضون الزمن، كثير من المنازعات والعداوات بين المسيحيّين والمسلمين، فإنّ المجمع يحرّضهم جميعًا على نسيان الماضي، والعمل باجتهادٍ صادقٍ في سبيل التفاهم في ما بينهم، وأن يحموا ويعزّزوا كلّهم معًا، من أجل جميع الناس، العدالةَ الاجتماعيّة، والقِيَم الروحيّة، والسلام والحرّيّة» (رقم ٣).

الذي يتعارض ورجاءنا المسيحيّ، والتفاؤل الساذج. وفي المقابل، علينا أن ننمّي فينا قناعة جوهريّة، وهي أنّ الحوار في صميم رسالتنا المسيحيّة، وهو الله نفسه مَن يقوده، ولكن من خلالنا نحن. يمكن الآن أن نرسم لوحة سريعة عن المواقف الإسلاميّة من الحوار.

إنّ لقاءات الحوار التي تمّت بين ممثّلين عن الفاتيكان وبعض المؤسّسات الدينيّة الحكوميّة والأكاديميّة الإسلاميّة العربيّة، أظهرت جميعها، على وجه التقريب، تمسّك المسلمين بربط الموضوعات الدينيّة والسياسيّة. ونلاحظ الأمر عينه على مستوى اللقاءات التي تتمّ بين أكاديميّين أو رجال دين على الصعيد المحلّيّ.

فلا تغيب عن المناقشات، على سبيل المثال، مسائل محاولة الغرب الهيمنة على البلدان الإسلاميّة وإضعاف أسسها الأخلاقيّة والدينيّة، وموضوع القدس وإسرائيل والصهيونيّة، إضافة إلى انتقادات وُجّهت إلى نشاطات المرسلين المسيحيّين الساعين إلى «تنصير» المسلمين، وإلى المواقف المسيحيّة الرافضة للاعتراف بنبوّة محمّد. ولا نزال نلاحظ تكرار هذه العناوين في الخطب السياسيّة الإسلاميّة وفي ندوات الحوار[٢٤]. ومنهم مَن يرى في مبادرة الحوار نفسها طريقة مسيحيّة للتبشير بعد أن انقضى زمن الاستعمار، الذي وفّر حرّيّة عمل كبيرة للمرسلين. غير أنّ ثمّة إرادة تترسّخ بتزايد عند الكثير من المسلمين للانفتاح على المسيحيّين

---

(٢٤) على سبيل المثال، عبّر شيخ أزهر مصر عام ١٩٧٨، وكان حينذاك عبد الحليم محمود، عن احترامه للحوار الإسلاميّ المسيحيّ، ولكنّه سجّل أسفه الشديد لأنّ المسيحيّة لم تكفّ عن نشاطاتها الإرساليّة، ولا سيّما في بلدان ذات أقلّيّة إسلاميّة مثل الفليبّين. وشدّد على أنّ الحوار بين الإسلام والمسيحيّة لا يمكن أن يقوم ما دامت التأثيرات السياسيّة والدينيّة الغربيّة باقية على العالم الإسلاميّ. وفي الواقع، لم تتغيّر مواقف شيوخ الأزهر اللاحقين كثيرًا.

Cf. Ekkehard Rudolph, «The Debate on Muslim-Christian Dialogue as Reflected in Muslim Periodicals in Arabic (1970-1991)», in: *Muslim Perceptions of Other Religion, A Historical Survey*, ed. By Jacques Waardenburg, Oxford, 1999, p. 297-304.

والحوار معهم[٢٥].

من جهة أخرى، ثمّة صعوبات يعانيها الإسلام داخليًّا، وفي طليعتها ما يُسمّى بـ«الصحوة الإسلاميّة»، أو صعود الحركات الأصوليّة، التي تهدّد أنظمة الحكم الإسلاميّة نفسها. ولكن في ما يختصّ بالحوار، فيجب التمييز بين تلك الحركات، فمنها مَن يرفض الحوار، ومنها مَن يظهر مرونة واضحة لتقبّله[٢٦]. وأخيرًا، يفتقر الحوار في الشرق، كما تطالب به الكنيسة الكاثوليكيّة، إلى أحد شروطه الأساسيّة وهو «الحرّيّة الدينيّة»، فهي غير متوفّرة في ظلّ الأنظمة العربيّة التي تحرص على إضفاء الطابع الإسلاميّ عليها، ولا في النظام الطائفيّ اللبنانيّ، الذي يضع حدودًا قاسية على حرّيّة الإنسان.

---

(٢٥) «لم تكن كلمة حوار مقبولةً دومًا كما هي مقبولة في أيّامنا. فعندما أسّست جامعةُ القدّيس يوسف معهدًا للدراسات الإسلاميّة المسيحيّة، استبعدت كلمة «حوار»، لأنّ المشاركين المسلمين وجدوا أنّها كلمة «ملغومة»، من شأنها أن تسبّب سوء فهم. وفي ١٩٧١، طبع الأب يواكيم مبارك: المسلمون: تشاور إسلاميّ مسيحيّ، وفيه يجيبُ سبعة مفكّرين مسلمين من أفريقيا الجنوبيّة ومصر وإيران والهند، عن أسئلة في شأن العلاقات بالمسيحيّين. فاعتبر أحد المجيبين أنّ الحوار يمثّل للضمير المسيحيّ ما مثّله «التعاون» coopération للدول الاستعماريّة سابقًا: إنّها لغة جديدة اعتُمدت لوضع ما بعد الاستعمار. أمّا الآن، فالحوار مطروح كضرورة...»، الأب جون دنوهيو اليسوعيّ، «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان: مواقف وآراء»، في: المشرق ١ (كانون الثاني - حزيران ١٩٩٥)، ص ١٢٣-١٢٤.

(٢٦) يميّز الاختصاصيّون بين التيّارات الأصوليّة التي تستمدّ تعاليمها من سيّد قطب وتمتاز بالتطرّف الكامل، والتيّارات الأصوليّة المعتدلة، التي يمثّل حسن البنّا أحد رموزها، وهي تظهر استعدادًا للتسامح والتعدّديّة إلى حدّ معيّن.

Cf. Ahmad S. Moussalli, «Islamic Fundamentalist Perceptions of Other Monotheistic Religions», in: *Islam and Christianity, Mutual Perceptions Since the Mid-20th Century*, ed. By Jacques Waardenburg, Peeters, Leuven, 1998, p. 122-157.

خاتمة

في ضوء ما ورد أعلاه، إنّ ما يترتّب علينا الآن كمسيحيّين شرقيّين، بالدرجة الأولى، هو أن نعمل على تغيير ذهنيّتنا من عدّة نواحي: أوّلًا، أن نعتبر أنفسنا من هذا العالم العربيّ، وأنّ مستقبلنا فيه، وأنّ مصيرًا واحدًا بجمعنا مع شركائنا المسلمين. وهذا، في الواقع، ما نستشفّه من رسائل بطاركة الشرق الكاثوليك العامّة، وما شدّد عليه صراحة الإرشاد الرسوليّ: رجاء جديد للبنان. ففي سياق مخاطبة مسيحيّي لبنان الكاثوليك، يقول البابا يوحنّا بولس الثاني «إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة منفتحة على الحوار والتعاون مع المسلمين في لبنان. وتريد أن تكون منفتحة على الحوار والتعاون مع مسلمي سائر البلدان العربيّة، ولبنان جزء لا يتجزّأ منها. وفي الواقع إنّ مصيرًا واحدًا يربط المسيحيّين والمسلمين في لبنان وسائر بلدان المنطقة» (رقم ٩٣)[٢٧].

وفي السياق عينه، يترتّب على المسيحيّين الشرقيّين أن ينقّوا نظرتهم إلى العالم الغربيّ الذي له صفة مسيحيّة ويوضّحوا علاقتهم به. جاء في رسالة البطاركة «معًا أمام الله»: «وفي مجال التلاقي الإسلاميّ المسيحيّ على الصعيد العالميّ، يحدّد المسيحيّون موقفهم بكلّ وضوح. فهم مع العرب المسلمين أبناء أوفياء لأوطانهم وأبناء حضارة عربيّة واحدة بجميع مقوّماتها فيما يحقّق خير الإنسانيّة جمعاء. وهم في الوقت نفسه مسيحيّون، ومع جميع المسيحيّين في العالم، مؤمنون بالسيّد المسيح، كلمة الله الأزليّ. ومن هذا المنطلق، يَرون أنّ لهم دورًا في تقريب المواقف بين العالم المسيحيّ والعالم الإسلاميّ، وفي تحويل الصراع إلى تعاون إيجابيّ مبنيّ على الاحترام المتبادل» (رقم ٤٠)[٢٨].

---

(٢٧) يوحنّا بولس الثاني، الإرشاد الرسوليّ: رجاء جديد للبنان، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جل الديب، لبنان، ١٩٩٧.

(٢٨) مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك، الرسالة الراعويّة الثالثة، معًا أمام الله في سبيل الإنسان والمجتمع، «العيش المشترك بين المسلمين والمسيحيّين في العالم العربيّ»، منشورات الأمانة العامّة، بكركي، لبنان، ١٩٩٤.

من جهة أخرى، من الواضح أنّ شكلَي الحوار الحياتيّ والالتزام الاجتماعيّ هما الأكثر ملائمة وفعّاليّة في إطارنا الشرقيّ. ولكن لكي يكون التزامنا بهما جدّيًا، من واجبنا أن نتحرّر من الأحكام السابقة التي نتوارثها على نحو غير واعٍ، وننظر إلى الآخرين بصفتهم أشخاصًا لهم كرامتهم الشخصيّة بصرف النظر عن انتمائهم الدينيّ. وفي الإطار عينه، دورنا أن نجهد لنميّز بين الأمور السياسيّة والإنسانيّة والاجتماعيّة، فنستطيع أن نرى في الآخر أخًا لنا في الإنسانيّة، ونخدمه خدمة متجرّدة.

وخير ما نختم به كلامنا بعض توجيهات وردت في رسالة بطاركة الشرق الكاثوليك الواردة أعلاه: «كونوا في قلب المجتمع ملتزمين بكلّ خدمة تستطيعون أن تقوموا بها. ولا تحسبوا أنّكم لا تستطيعون الجمع بين إيمانكم المسيحيّ وخدمة مجتمع تنعشه حضارة عربيّة إسلاميّة. إنّ إيمانكم المسيحيّ هو في هذا المجتمع عامل فعّال لخدمته، ومن ثمّ لا يجوز أن تغذّوا في أنفسكم عقليّة الخوف أو العزلة أو الاغتراب القوميّ. بل كونوا منفتحين على سعة الوطن العربيّ الذي أنتم جزء منه، وإخوة لكلّ أخ به، مشاركين في بنائه بعطاء وبذل، ولا سيّما في هذه الفترة التي ترتسم فيها معالم المستقبل. ولهذا، فعلى المسيحيّين أن يعدّوا أنفسهم للقيام بخدمة الوطن على أفضل وجه.

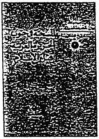
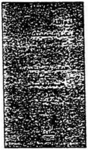
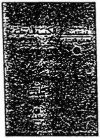
إنّ إيماننا بالسيّد المسيح وبتعاليمه لا يمكننا إطلاقًا أن يشكّل حاجزًا بيننا وبين مجتمعنا. بل إنّ المسيح هو طريقنا إلى هذا المجتمع الذي نذهب للقائه وخدمته بالروح التي أوصانا بها هو نفسه في الإنجيل المقدّس حيث قال: «أنتم ملح الأرض، فإذا فسد الملح فأيّ شيء يملّحه؟... وأنتم نور العالم... فليُضِئ نوركم للناس ليروا أعمالكم الصالحة فيمجّدوا أباكم الذي في السموات» (متّى ٥/١٣-١٦)» (رقم ٤٣).

من منشورات دار المشرق







التربية على العيش المشترك
الإسلاميّ - المسيحيّ

الدكتور محمّد منير سعد الدين*

هناك قضايا كثيرة تشغل العقول في أيّامنا هذه، من أهمّها قضيّة الحوار بين الأديان وأتباعها، وبخاصّة الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، وقضيّة العيش المشترك أو الحياة المشتركة أو تجديد العيش المشترك، وما تطرحه من مسائل تتشعّب عنها وبما تفرضه من تحدّيات تواجهنا جميعًا.

تنطلق أهمّيّة العيش المشترك من ارتباطه بالواقع الإنسانيّ، وفي ما يختصّ بالمسلمين هو إحدى القِيَم البالغة الأهمّيّة من المنظور الإسلاميّ، حيث يركّز عليها القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة، وطُبِّقت من قِبَل المسلمين الأوائل مع أبناء الديانات الأخرى. والتاريخ خير شاهد على ذلك - رغم ما حدث من سلبيّات صدرت عن أفراد أو جماعات من كِلا الطرفين والتي ربّما كانت نتيجة ردّة فعل تمثّل أصحابها، ولا يمكن إسقاطها على الدين -. ومحافظة المسلمين على التطبيق العمليّ للعيش المشترك هو نتاج التربية الإيمانيّة الراقية التي أنشأ الإسلام عليها أتباعه،

(*) أستاذ وباحث جامعيّ. - البحث المنشور هنا هو، في بعض فقراته، جزء من محاضرة أُلقيت في مدرسة راهبات الورديّة، قرنة الحمراء (لبنان)، يوم الجمعة ٢٢/١/٢٠٠٠م، وكذلك في: محمّد منير سعد الدين: العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ في ظلّ الدولة الإسلاميّة، شهادة من التاريخ، جونيه، المكتبة البولسيّة، ٢٠٠١م.

من احترام لجميع الأنبياء والرسل وتقديرًا للدعوات والرسالات السماويّة السابقة، واحترام الكتب المنزلة. قال سبحانه وتعالى ﴿آمَنَ الرسُولُ بما أُنزِل إليه من ربّه، والمؤمِنونَ كُلٌّ آمَنَ بالله وملائكته وكُتُبه ورُسُله، لا نُفَرِّقُ بين أحدٍ من رُسُلِه﴾[١].

وقال سبحانه وتعالى ﴿قُولُوا آمنّا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبرٰهيم وإسمٰعيل وإسحٰقَ ويعقوبَ والأسباط وما أُوتِيَ موسى وعيسى وما أوتي النبيّون مِن ربّهم لا نُفرِّق بين أحد مِنهم ونَحن له مُسْلِمون﴾[٢].

والتعايش والعيش المشترك نعني بهما أن نعيش حياة مشتركة مع الآخرين مقتسمين الأفراح والآلام، وحوارَ الأعمال في سبيل تنمية الوطن وبنائه، وقوام كلّ ذلك المحبّة والألفة. فالإنسان لا يعيش مع غيره إلّا إن وُجِدَ بينهما تفاهم ورغبة في عيشة مشتركة، لحمتها الألفة، وسداها الثقة والمودّة والإرادة المشتركة التي منها تنطلق الرغبة في العيش المشترك النابع من ذات الإنسان بحيث لا يكون مفروضًا تحت ضغوط أيًّا كان مصدرها، أو مرهونًا بأسباب مهما كانت.

ويكون التعايش بين الأديان والناس بالتفاهم حول الأهداف والغايات، حتّى لا يكون التعايش أو العيش المشترك فارغًا من أيّ مدلول علميّ، أو لا يحقّق الفائدة للطرفين، وأن يكون القصد الرئيسيّ من التعايش خدمةَ الإنسانيّة عامّة، وتحقيق المصالح البشريّة العليا، وفي مقدّمتها استتباب الأمن والسلم في الأرض، والحيلولة دون أسباب الحروب والنزاعات، وردع الظالم والمعتدي، والقضاء على الهيمنة والتسلّط والاضطهاد والتبعيّة التي تلحق بالأفراد والجماعات، واستنكار كلّ السياسات والممارسات التي تُهضَم فيها حقوق الشعوب على أيّ مستوى من المستويات، ومحاربة العنصريّة والعرقيّة واستعلاءِ جنس أو شعب على شعب، تحت أيّ دعوى من مثل تلك الدعاوى المتهافتة الباطلة المرفوضة.

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٨٤.
(٢) سورة البقرة، آية ١٣٦.

ويتطلّب التعايش تعاونًا في أعمال مشتركة من أجل تحقيق أهداف يُتّفق عليها بين الطرفين، وفقًا لخطّة يضعها الطرفان الراغبان في التعايش والمصمّمان عليه، مع ضرورة احتضان هذا التعايش وصونه بسياج من الاحترام المتبادل والثقة المتبادلة، حتّى لا تغلب مصلحة طرف على مصلحة طرف ثان، مهما تكن الدواعي والضغوط. ويتمّ الاحتكام دائمًا إلى ما يجمع لا إلى ما يُفرّق، وإلى القدر المشترك من القِيَم والمثل والمبادئ التي لا خلاف عليها ولا نزاع حولها، إنّها القِيَم والمبادئ والمثل المستقاة من الديانات السماويّة[٣].

وإذا كان التعايش والتفاهم مع طرفين مختلفين في العقيدة – وهذا واقع – فمن الضروريّ أن يتوافر لدى كلّ منهما الرغبة في العيش المشترك والتسامح حول الأمور المختلف فيها، وأن يقبل الطرفان مبدأ التعدّد العقائديّ، فلا يكفي أن يؤمن بالتعايش والتسامح طرف واحد في حين ينكر ذلك ويأباه الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى.

وعندما نقول تعدّديّة دينيّة، أو اختلاف، فالإسلام يرى في التنوّع والتعدّديّة الدينيّة والاختلاف سنّة من سنن الله في خلقه، لا تبديل لها ولا تحويل. قال سبحانه وتعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنكُم شِرْعَةً ومِنْهاجًا، ولو شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُم أُمّةً واحدةً ولكنْ لِيَبْلُوَكُم في ما آتاكُم فاسْتَبِقُوا الخَيْراتِ﴾[٤]، وقال سبحانه وتعالى ﴿ولو شاءَ ربّك لَجَعَلَ الناسَ أُمّةً واحدةً ولا يَزالُون مُختلِفين إلّا مَن رَحِم ربُّك ولِذلك خَلَقَهُم﴾[٥]. فالله سبحانه وتعالى خلق البشر للتنوّع والاختلاف، لكنّه يريد لكلّ الملل والشرائع والديانات وحدةً جامعة لتنوّعها، ورابطة ضابطة لاختلافها، ووحدة في توحيد الخالق المعبود، وفي الإيمان بالغيب، وفي العمل الصالح. فهذه أصول الدين

(٣) عبد العزيز بن عثمان التويجريّ: الحوار من أجل التعايش، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص ٧٧.

(٤) سورة المائدة، آية ٤٨.

(٥) سورة هود، آية ١١٨-١١٩.

الإلهيّ الواحد، التي اتّفقت فيها وعليها كلّ الشرائع والنبوات والرسالات، من آدم إلى إبراهيم إلى موسى إلى عيسى إلى محمّد عليهم جميعًا الصلاة والسلام.

ويؤكّد الإسلام أنّ المسلم أخو المسلم كما هو حال كلّ دين وعقيدة، ولكنّ الرابطة الدينيّة هذه لا تنفي روابط شتّى. تشكّل الحياة المشتركة بين المسلم والمسيحيّ، من العيش في وطن واحد وأرض واحدة، ورابطة اللغة والتاريخ المشترك، والآمال والآلام والأفراح الواحدة، إضافةً إلى رابطة الأخوّة الإنسانيّة.

إنّ المسلمين والمسيحيّين حين يتعايشون ويتسامحون فهم بشر تجمعهم الإنسانيّة. قال سبحانه وتعالى ﴿ولقد كَرَّمْنا بني آدَمَ، وحَمَلْناهم في البَرِّ والبحر، ورزقناهم من الطيّبات وفضَّلْناهم على كثير مِمَّن خَلَقْنا تَفْضِيلًا﴾[٦]. والانتساب إلى آدم وحوّاء وشيجة قربى ورحم تجعل من الناس جميعًا أسرة واحدة في شبكة واحدة، ومن هذا المنطلق لا بدّ أن تصاغ العلائق بين الناس والناس وتتشعّب الأسرة الإنسانيّة وتنساح في أرجاء الأرض[٧]، فالله سبحانه وتعالى يذكّرنا من خلال الآية الكريمة في قوله تعالى ﴿يا أيّها الناس إنّا خَلَقْناكُم مِن ذَكَرٍ وأُنثى وجَعلناكُم شعوبًا وقبائل لِتَعارَفُوا، إنّ أَكْرَمَكُم عِند الله أَتقاكُم﴾[٨].

إنّ الخطاب في هذه الآية الكريمة موجّه إلى الناس، وأيّة كلمة أوسع شمولًا في مدلولها الإنسانيّ من كلمة الناس التي تشمل البشر جميعًا على اختلاف أجناسهم وألوانهم وقوميّاتهم وأديانهم وطبقاتهم. ثمّ يأتي تأكيد محو كلّ تميز بينهم مهما كان لونهم، فالكلّ من أب واحد وأمّ واحدة، ثمّ تكاثر بنو آدم فكانوا شعوبًا وقبائل، ويأتي أخيرًا تأكيد الهدف من الخلق

---

(٦) سورة الإسراء، آية ٧٠.

(٧) إدوار غالي الذهبي: أقول لدعاة الفتنة، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٠م.

(٨) سورة الحجرات، آية ١٣.

(لتعارفوا)، وهل يكون هناك تعارف إلّا بتفاهم وتعايش وتآلف وتسامح وتعاون وبصورة خاصّة عندما يوضح الخالق العظيم صفة المتفوّق عنده من هؤلاء البشر جميعًا، إنّه أتقاهم، ﴿إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾، وهل التّقى إلّا العمل الصالح، الذي يقرّب العبد من الله ويحبّبه إليه؟ فالتقوى تصقل النفس المؤمنة صقلًا مستمرًّا، إن هي وَجدت الإرادة المساعدة والرغبة القويّة والطاقة المهيّأة لذلك. والرسول محمّد ﷺ يقول «الخلق كلّهم عيال الله، أحبّهم إليه أنفعهم لعياله»[٩]. وعيال الله هم الخلق أو الناس جميعًا من دون حصر ولا تحديد.

الإسلام واضح في تعاليمه ومواقفه من النظرة الإنسانيّة إلى الناس جميعًا، وقبوله مبدأ التعدّديّة الدينيّة، والتنوّع، والاختلاف لا الخلاف، ويطلب من المسلمين أن يحترموا أبناء الديانات الأخرى رغم الاختلاف، وأن ينطلقوا من قاعدة «نتفاهم حول ما اتّفقنا فيه، ويعذر بعضنا بعضًا في ما اختلفنا عليه»، ونسعى جميعًا للعيش على العدل، والمساواة، والحوار بالتي هي أحسن، والتسامح كلّ تجاه الآخر. وحين يفعل المسلم هذا لا يفعله مجاملةً تقتضيها ظروف مؤقّتة وآداب اجتماعيّة. ولا يكون هذا العيش أو التعايش بحال من الأحوال تمييعًا للمواقف، وخلطًا للأوراق، ومزجًا للعقائد وتذويبها وصبّها في قالب واحد، لأنّ صاحب العقيدة السليمة لا يقبل هذا الخلط المريب الغامض، ويرفض رفضًا بصيرًا واعيًا أن يفرّط في خصوصيّاته ومقوّماته وقِيَمه خوف أن يوصم بالتعصّب أو حتّى يظفر بصفة التحرّر من العقد المركّبة. إنّ التعايش أو العيش المشترك الذي يجعل الإنسان مسلوب الهويّة، مختلّ التوازن، مهتزّ الكيان، ليس بتعايش أو عيش مشترك جادّ هادف، وإنّما هو غشّ وخداع واحتيال وتضليل[١٠]، لذلك علينا مسلمين ومسيحيّين أن نرفض مثل هذا العيش ونعمل على فضحه ومقاومته.

---

(٩) رواه الخمسة.

(١٠) عبد العزيز بن عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، ص ٩٠.

ينطلق العيش والتعايش المشترك عند المسلمين من قاعدة عقائديّة ومن جذور إنسانيّة. هذا المفهوم ليس هو جملة المفاهيم الوضعيّة الحديثة التي صيغت منها قواعد القانون الدوليّ، لأنّ المسلم يعتقد أنّ الهدي الإلهيّ جاء عبر سلسلة طويلة من النبوات والرسالات كان آخر حلقاتها اليهوديّة فالمسيحيّة فالإسلام، فمن الطبيعيّ أن تكون هذه الأديان الثلاثة أقرب بعضها إلى بعض منها إلى سائر الأديان، ويسمّي القرآن الكريم المسيحيّين واليهود (أهل الكتاب)، وهنا نرى أنّ القرآن الكريم أشار في كثير من آياته إلى أصحاب الجنّة، وأصحاب النار، وأصحاب الكهف، ولم يقل أصحاب الكتاب، بل قال ﴿أهل الكتاب﴾، والأهل هم الزوج والزوجة والأولاد... إلخ، لذا فهم أسرة واحدة في تعايشهم وتعاملهم بعضهم مع بعض.

ونشير إلى أنّ التعايش بين الأديان وأتباعهم يفقد جدواه وقيمته حين يعمل دعاته على استغلاله وتوجيهه الوجهة التي لا تخدم الأهداف الإنسانيّة التي هي موضع اتّفاق الأطراف الراغبة في التعايش والعيش المشترك، لذلك علينا أن تتوافق أقوالنا مع أعمالنا وسلوكنا، فيرتقي تعايشنا إلى المستوى الرفيع من التجرّد والإيثار والصدق والإخلاص في العمل لخير بني البشر كافّة، وننطلق من الثقة والاحترام المتبادلين، والرغبة الصادقة في التعاون لخير الإنسانيّة في المجالات ذات الاهتمام المشترك، وفي ما يمسّ حياة الناس ومشكلاتهم من قريب وليس في ما لا نفع فيه ولا طائلة تحته.

نتائج انتفاء العيش المشترك (حالة لبنان)

لقد رفض بعض الناس في لبنان العيش المشترك، فماذا كان نتاج خيار الرفض هذا، أليس الكراهية والاقتتال والحرب والصراع ثمّ الضعف والوصول إلى حافّة الفناء. هذه التجربة ينبغي أن تكون لنا عظة وعبرة ودرسًا نستفيد منها في التمسّك بالعيش المشترك وتربية أبنائنا على هذا العيش، خصوصًا عندما ننظر إلى نتاج انتفاء العيش المشترك كما

تدلّ الإحصاءات[١١]:

١٦١٦٥٥ قتيلًا ومفقودًا (أي حوالي ٦٪ من السكّان)

١٩٧٥٠٦ معاقًا ومشوّهًا جسديًّا

٨٠٠٠٠٠ مهجّر داخل البلاد

٩٠٠٠٠٠ مهاجر إلى الخارج (أي حوالي ٢٧٪ من السكّان)

وبلغت الأضرار الماديّة بحسب تقرير رئيس مجلس الإنماء والإعمار حوالي اثني عشر مليار دولار أميركيّ، والإنتاجيّة حوالي أربعين مليون دولار. كان هذا نتاج لغة الحوار المسلّح، حوار البنادق كما يعبّر عنه علماء الاجتماع، إنّها لغة المجتمعات التي ينعدم فيها الحوار الفكريّ الهادئ والعيش المشترك، ويتعطّلان نتيجة الضغط والإكراه، والأمر الواقع، فتنفجر عواطف الكراهية والأحقاد فيدفع الضريبة الأموات والمعاقون والجرحى من الأبرياء.

ونتاج ذلك أيضًا استشرت الطائفيّة وبلغت مداها وأدركت مبتغاها، فأخذنا نبحث عن قطع نادر، إنسان نراه ينتسب إلى عائلة أو قرية ولا ينتسب إلى طائفة. وضيّق التهجير من فسحات الإقامة والعيش المشترك، ومن دواعي الأسى ألّا يعود رأس بيروت ولا حارة حريك إلى أحسن ممّا كانا عليه، وتبع هذا فرز في مؤسّسات الإنتاج والخدمة فعادت لا توجد منطقة صناعيّة مثلًا إلّا وعليها صبغة طائفيّة غير خفيّة. وعادت إدارة المصرف تبحث لكلّ فرع من فروعه عن مدير ومستخدمين يجانسون الوسط الطائفيّ الذي أنشئ فيه الفرع، وتفرّعت دوائر الدولة نفسها وفق نوع من اللامركزيّة جمع بين الجهة والطائفة، وبادت كما هو معلوم أسواق بيروت، ولا ندري إن كان سيأخذ العيش المشترك حصّةً ذات بال في قيامتها العتيدة. وأدرك القدر نفسه مؤسّسات التعليم بما فيها المدارس الرسميّة التي كانت مميّزة حتّى الحرب بقدر مقبول من الاختلاط في المدن

(١١) عادل إسماعيل: في مقدّمة كتاب في الحوار والحياة المشتركة بين الطوائف والأديان. النموذج اللبنانيّ، بيروت، مؤسّسة الحريري، ١٩٩٦، ص ٩.

خاصّة بين المسلمين والمسيحيّين، وباتت الجامعة الرسميّة نفسها، وهي كانت أوسع مختبر لتخالط النخب فروعًا معظمها ذو لون طائفيّ غالب يناسب لونَه الجهويّ، وتزوّدت كلّ الطوائف في أعوام الحرب الأهليّة بالمزيد من المدارس والمشافي وغيرها من دور الرعاية الخاصّة بأبنائها عمليًّا، بعدما اقتسمت في ما بينها ما عند الدولة من هذا كلّه(١٢).

ورغم هذا والحمد لله كان هناك بصيص أمل حين بقي القليل من العيش المشترك والذي هو نتاج نوايا وسلوكيّات أناس طيّبين هنا وهناك.

أمام هذا الواقع، ينبغي العمل على استعادة شروط التواصل والعيش المشترك وتعزيزها، فلا يكون الحديث حديث مجاملة ونفاق، ويكفينا من العيش المشترك أن يجلس على منصّة المحاضرات على اليمين مسلم وعن اليسار مسيحيّ، كرمز من رموز العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ وكفى.

وسائط للتربية على العيش المشترك

إنّ مَن ينطلق ببصيرة ناقدة بنّاءة، وآذان واعية، وعيون لاقطة، وعقول منفتحة، يدرك خطورة ما وصلنا إليه، وما صنعناه بأيدينا، لأنّني لا أريد أن ألقي اللوم على الآخرين، حيث علينا أن نرأب الصدع، ونبني ما تهدّم، وذلك من خلال تثقيف وتربية هادفة، وتخطيط على أسس علميّة شاملة، وتقييم مستمرّ لما يُقدَّم ويتّخذ من إجراءات، ونتّجه إلى تنمية النواحي المعرفيّة لتلاميذنا كلّ عن الآخر، وإكسابهم مهارات الحوار والعيش المشترك وقيمه، بحيث يصبح جزءًا من تفكيرهم وسلوكهم وتركيب شخصيّتهم، وأن يشارك في كلّ هذا الجميع، دولةً، وأهلًا، ومدارس، وجامعات، وإعلامًا، وهيئات اجتماعيّة واقتصاديّة وعلماء

---

(١٢) أحمد بيضون: بين أسس التجربة اللبنانيّة وغيرها، إقبال العيش المشترك أم تدابير المسالمة، في تجديد العيش المشترك، المؤتمر الأوّل، ١٢-١٤ أيّار ١٩٩٤م، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، دير مار إلياس، أنطلياس، ١٩٩٤م، ص ٨٦.

ورجال دين، وغيرهم. وسأركّز هنا بنوع خاصّ على بعض وسائط التربية من أسرة، ومدرسة، وجامعة، وعلى لُبنان بالذات لأنّه لديه الأرضيّة المناسبة لما فيه من تعدّد وتنوّع، ولتجاربه في العيش المشترك، وممارسته ومعاناته من حرب أهليّة وما نجم عنها، وللاستفادة منها عظة وعبرة لمَن يعتبر.

أوّلًا: دور الأسرة

تُعتَبَر الأسرة أو العائلة البيئة الاجتماعيّة الأولى التي تتعهّد تربية الطفل. إنّها المهد والمرعى الأوّل الذي يتربّى فيه الطفل جسميًّا، وعقليًّا، واجتماعيًّا، وخلقيًّا، ودينيًّا، وحين يستجيب للمؤثّرات البيئيّة فإنّه يمتصّ عن طريقها أنماط القِيَم والعادات والتقاليد المرغوبة وغير المرغوبة.

إنّ بناتنا وأبناءنا يتربّون في الأسرة من خلال ما يُسمّى بالتربية بالقدوة، فالقدوة الحسنة من شأنها أن تطوّر حياة الفرد، والطفل يلجأ إلى الاقتداء بسلوك أمّه وأبيه، كما يقتدي بمعلّمه. من هنا ينبغي أن يكون السلوك الشائع في الأسرة هو السلوك المرغوب فيه ليمتصّ الفردُ في مرحلة معيّنة من عمره القيم والمثل والعبر التي من شأنها أن تبني وتؤسّس الشخصيّة الاجتماعيّة السويّة البنّاءة، وهذا يتمّ عن طريق المثل أو النموذج الصالح.

ونخاطب الوالدين فنقول إذا أردتم أن يكسب أولادكم قيمة العيش المشترك مع الآخر، الجار والزميل في العمل، ينبغي ان تعلموا أنّ الأسرة هي أوّل قنوات الاتّصال بين المجتمع أو الأفراد، وهي الوسيط الحضاريّ بينهما، فالقيم والمفاهيم الإيجابيّة والسلبيّة يتقبّلها أولادكم منكم بغير نقاش، ولذلك إذا كانت منازلكم (مسيحيّون ومسلمون) على حدّ سواء، مرتعًا للنزعة الطائفيّة في القول والفعل والمسلك والتصرّف، ومرتعًا لصور ذهنيّة سلبيّة وأحكام مسبقة عن الآخر، فكيف تتصوّرون أن يكون انفتاحٌ وتفهُّمُ الآخر عند أولادكم؟

أنا أؤمن بالعيش المشترك، ولا أقدر على رؤية هويّتين إلّا بهذا

العيش ومن خلاله، فلا حياة للبنان إلّا بعيش مشترك بين جناحيه الإسلاميّ والمسيحيّ، فإن انتفى هذا العيش من حياتنا فأنا شخصيًّا لا أستطيع العيش بسلام بيني وبين نفسي، ولذا يتحتّم علينا أن نسعى جميعًا لترسيخ أسس العيش المشترك من خلال الأسرة. لقد تعلّمت قيمة العيش المشترك من أسرتي، من أمّي وأبي رحمهما الله. كان والدي شيخًا معمّمًا (عالم دين)، كان يشدّد علينا أن لا نفرّق بين مسلم ومسلم، ولا بين مسلم ومسيحيّ، وكنت أرى طلّابه من المسيحيّين يأتون إليه في المنزل ليتلقّوا العلم على يديه، ويأتي إليه مسيحيّون يطلبون إليه قضاء حاجة لهم عند صديق مسؤول فيسارع إلى تلبية حاجتهم، وكانت أمّي تقول «الحارة التي ليس فيها نصارى خسارة»، وهذا مؤشّر تعايش الجناحين الإسلاميّ والمسيحيّ في البلد الواحد، وعليه فمن أسرتي، ومن والديّ، تركّزت لديّ القناعات بقيم الحوار الهادف البنّاء والحياة المشتركة، حيث الأسرة المدرسة الأولى لتَعلُّم هذه القيم وتطبيقها عمليًّا.

ثانيًا: دور المدرسة

أقام المجتمع المدرسة لتربية أبناءه تربية مقصودة ومخطّط لها أن تَنْتقل، بواسطة الثقافة الخاصّة بها وبطرق تقبلها وترتضيها، إلى الأجيال الجديدة لتحافظ بذلك على تراثها، وقيمها، وتقاليدها.

والمدرسة لها دورها في نموّ المتعلّم نموًّا متكاملًا، جسمًا، وعقلًا، واجتماعًا، وروحًا، مع أبعاد أخرى كلّها تسهم في تكوين شخصيّة الفرد وبنائه تربويًّا. إنّها تقوم بتربية الفرد وتنشئته اجتماعيًّا ضمن معايير سلوكيّة يتعلّمها وتضبط سلوكه. ويشترط أن يكون هناك تعاون بين الأسرة والمدرسة والمجتمع، ولا تناقض بينها بحيث يهدم كلّ منهم ما يبني الآخر.

إنّ التربية على العيش المشترك تقوم من خلال دمج مهارات واستراتيجيّات العيش المشترك في المناهج التعليميّة، لا في مضمونِ مقرّرٍ معيّن كالتربية المدنيّة فقط، بل في جميع الموادّ التعليميّة.

وعلى القيّمين على التربية، إضافة إلى هذا العمل، تحصين البلد بعد الحرب الأهليّة التي وقعت في لبنان، وحتّى لا تتكرّر ثانية، وذلك بالعمل على إزالة الأفكار المسبقة كلّ عن الآخر، وما تركته هذه الحرب من آثار سلبيّة على العيش المشترك، وأن يعرف كلّ من المسلم والمسيحيّ الآخر على حقيقته، ومن خلال الممارسات التطبيقيّة.

وينبغي أن تتعاون جميع وسائط التربية على معالجة الأسباب التي تؤدّي إلى ضعف فرص العيش المشترك، والتركيز على مواقف الناشئة والأحداث في مواجهة المشاكل اليوميّة في المدرسة والبيت والمجتمع، وإرشادهم إلى كيفيّة حلّ المشاكل، وإكسابهم قيم ومهارات الحوار والعيش المشترك.

وعلى وزارة التربية والتعليم العالي العمل على إعداد وتدريب المعلّمين على مفاهيم الحوار والعيش المشترك، وحلّ الإشكالات الناجمة عن عدم تطبيقها.

إنّ المدرسة هي البيئة الصالحة لتعليم قيم العيش المشترك والحوار، والتعارف، والتعاون، وغيرها، فعندما يجلس التلاميذ مسلمون ومسيحيّون جنبًا إلى جنب على مقاعد المدرسة الرسميّة والخاصّة، أو عندما يقومون برحلة مدرسيّة إلى مناطق معيّنة في لبنان، أو يشاركون بعضهم بعضًا في الأعياد والمناسبات الدينيّة، وفي كلّ ما يدخل تحت مظلّة الآلام والآمال والأفراح والزمالة في نواد واحدة، ويرون المعلّمين في المدرسة يتعايشون مسلمون ومسيحيّون، كلّ هذا تطبيق للعيش المشترك.

وعندما يزورون أماكن دينيّة إسلاميّة ومسيحيّة، أو يقومون بأعمال بيئيّة مشتركة، ويخصّص يوم خدمة عامّة يشارك فيه التلاميذ مسلمون ومسيحيّون ويتضمّن عرضًا سينمائيًا حول موضوع يجمع، ومهرجانًا رياضيًا، ومهرجانًا كشفيًا، وندوات، ومحاضرات، وحلقات بحث، وورش عمل، والقيام بمشروع «إخدم مدينتك أو قريتك»، وإقامة مخيّمات

عملٍ (صحّيّة، بيئيّة، تعميريّة، ثقافيّة، تعاونيّة اجتماعيّة... إلخ)، فهذا تطبيق للعيش المشترك.

ومن تمنّياتنا أن يتوفّر في مجتمعنا الفنّان والتربويّ التواصليّ بحيث يعملان متضامنين في إصدار سلسلة من الكتيّبات التي تعالج بالكلمة والصورة والرسم الكاريكاتوريّ القضايا المتّصلة بالعيش المشترك والحوار، وحبّذا لو كانت هذه السلسلة عملًا متدارسًا تتحدّد له أهداف واضحة، ويجري اختبار المادّة المنتجة قبل طبعها وتوزيعها، وكلّ ذلك وفق تخطيط هادف، ومتابعة وتقييم مستمرّ.

وأيضًا يمكن أن يوظَّف المسرح المدرسيّ في إنتاج يعالج قضايا العيش المشترك والحوار الإسلاميّ المسيحيّ.

هذه الممارسات كلّها، ما هي إلّا تفاعل وتعارف واكتشاف متبادل للآخر، لذلك نكرّر ضرورة أن يدخل العيش المشترك في مناهجنا التربويّة ليصبح واقعًا ملموسًا، وهذا مطروح لإدخاله في مقرّرات التربية المدنيّة والتاريخ، بهدف التنشئة على ذهنيّة وطنيّة واحدة بعيدة عن التطرّف والتعصّب. لكن هذا قد تطول مدّة تطبيقه أو تقصُر، ممّا يتطلّب من المعلّمين والمعلّمات أن يسعوا بتعليقاتهم، والواجبات التي يعطونها تلامذتهم، أن يركّزوا على العيش المشترك، ومعرفة الآخر على حقيقته، وتفتيح ذهنيّة التلميذ على روح المواطنة الحقّ. هذا ويمكن أن نعلّم تلاميذنا تقنيّات الحوار وتبادل الآراء، والعيش المشترك، وحلّ المشاكل مهما كان نوعها. ومن الأمثلة تكليف التلاميذ وضع لائحة بسلوكيّات في محيطهم متوافقة أو متناقضة مع قيمة العيش المشترك، أو رصد قضايا من العيش المشترك في أُسَرِهم.

وينبغي أن يكون هناك نوع من التنسيق بين معلّمي الموادّ، وأخصّ بالذكر معلّم التربية الإسلاميّة، والمسيحيّة.

إنّ ساعة واحدة من درس دينيّ كفيلة بأن تنسي التلميذ كلّ ما تعلّمه من انفتاح في كتب التاريخ والتربية المدنيّة.

إنّ التربية الدينيّة تضطلع بدور هامّ في مجال الحوار والعيش المشترك الإسلاميّ والمسيحيّ، فهي تُعنى بإيصال المفاهيم والقيم الدينيّة وتنشئة التلاميذ عليها. ففي درس التربية الدينيّة وفي مناهجها، لا بدّ من التعرّض إلى دين الآخر، وحتّى من خلال أسئلة التلاميذ واستفساراتهم، وهنا يأتي دور المعلّم المربّي في توجيههم السليم لاحترام دين الآخر، واحترام الحقيقة، مع معرفة أنّ هناك ثوابت وخصوصيّات لكلّ دين لا يُسمح المساس بها[١٣].

وحبّذا لو جرى تعاون بين معلّمي التربية الإسلاميّة والمسيحيّة بغية التعارف المتبادل بينهما، فالأديان السماويّة تدعو إلى هذا التقارب والتعاون، يقول سبحانه وتعالى ﴿يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[١٤].

وينبغي إقامة حلقات حول الحوار والعيش المشترك وتدار عن طريق المحاورة والمناقشة ويكون للتلميذ مطلق الحرّيّة في إبداء الرأي أمام معلّمه وزملائه ممّا يشعره بشخصيّة قويّة، وإعزاز لنفسه، وزيادة الثقة بها[١٥].

وكذلك ينبغي إكساب التلميذ مهارات، واتّجاهات، ومواقف، وقيم، من حرّيّة للنقد والحوار والرأي، واحترام الآخر، وقبوله على حقيقته كما يريد، ومتطلّبات العيش المشترك وتطبيقاتها العمليّة، وأن يقوم المعلّم بالتعاون مع التلاميذ باختيار موضوع للمناقشة حول العيش المشترك، وإعطاء التلاميذ بضعة دقائق فيعرض كلّ تلميذ رأيه، واستخلاص موقف في نهاية المناقشة والحوار، وتعلّم أدب الاختلاف.

---

(١٣) المطران كيرلّس سليم بسترس: أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ والعيش المشترك، جونيه، المكتبة البولسيّة، ١٩٩٩م، ص ١٩٤.

(١٤) سورة الحجرات، آية ١٣.

(١٥) سلمان خلف الله: الحوار وبناء شخصيّة الطفل، الرياض، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص ١٠٦.

ومن المستحسن تكليف التلاميذ كتابة موضوع في الإنشاء حول عملٍ في الحوار والعيش المشترك قام به كلّ تلميذ في الأسبوع الفائت، ولاقى الترحيب والسرور والقبول من شخص آخر أو أشخاص آخرين.

ويُستَحسن أيضًا العمل على رصد حالات من العيش المشترك وردت في وسائل الإعلام حول مظاهر الحياة المشتركة، ومنها ما يتعلّق بالحرّيّة الدينيّة والتعصّب والعنف. وأيضًا وضع ملفّ وجمع معلومات حول أحداث ماضية من خلال مقابلات مع أشخاص مسنّين حول ظواهر اجتماعيّة تاريخيّة في العيش المشترك في لبنان ومن أمثلته التعاون الثقافيّ والسياسيّ والتكافل الاجتماعيّ.

ومن المفيد أيضًا جمع معلومات حول حجم الأضرار والخسائر التي نتجت عن الحرب اللبنانيّة، وتنظيم التلاميذ لمشروع يعود ريعه إلى قضيّة اجتماعيّة يستفيد منها جميع اللبنانيّين بعيدًا عن النظرة الطائفية.

وهنا لا بدّ لي من ذكر تجربة قمنا بها وهدفنا منها أن نجمع أوّلًا بين المؤسّسات التربويّة الإسلاميّة التي تهتمّ بالتعليم ما قبل الجامعيّ، إنّها تجربة قامت بها الوحدة التربويّة في كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة في بيروت – والتي لي الشرف أن أكون رئيسها – حيث دعونا هذه المؤسّسات التربويّة في لبنان لوضع أسس ومنطلقات وعناصر ومعايير عامّة وخاصّة لمناهج التربية الإسلاميّة لمرحلة التعليم الأساسيّ، ومرحلة التعليم الثانويّ، وبالفعل تمّ هذا الأمر، وصدر في كتيّب صغير. ومن العناوين التي تضمّنها حول الحوار والعيش المشترك:

أن يعرف التلميذ آداب الحوار مع الآخر، والالتزام بالدقّة والموضوعيّة في الحوار مع الآخرين، وإدراك أهمّيّة الحوار الإسلاميّ المسيحيّ وتحديد قضاياه ومجالاته، والابتعاد عن التعصّب في الرأي عند ظهور الحقّ، وأن يرفض التلميذ التعصّب الأعمى في سلوكه مع نفسه ومع الآخرين، والتمسّك بمبدأ التسامح باتّجاه الطوائف الدينيّة غير الإسلاميّة، والحرص على إقامة العلاقات الإيجابيّة مع أصحاب الديانات الأخرى،

وأن يوضح المعلّم للتلميذ مهمّات الرسل والأنبياء وخصائصهم عليهم السلام، ويدرك التلميذ ما جاءت به رسالة عيسى عليه السلام، وأن تقوم العلاقة بين أفراد المجتمع على التوادّ والتراحم والتعاطف والتعارف والعدل.. وغيرها.

هذا ما قامت به مؤسّسة إسلاميّة أرادت أن تسعى وبالتعاون مع المؤسّسات الإسلاميّة الأخرى، للوصول بتلاميذنا إلى العمل من خلال ذهنيّة جديدة تحاور في سبيل المعرفة ونشدان الحقيقة والاتّفاق على صيغة للعيش المشترك لتكون نظرًا وتطبيقًا.

ثالثًا: دور الجامعة

الجامعة مؤسّسة تعليم عال أنشأها المجتمع وحدّد لها وظائف تسعى لتحقيقها، تدور حول توفير التعليم العالي لأبنائه فتمدّهم بالقوّة البشريّة المؤهّلة تأهيلًا عاليًا لمواجهة التحدّيات والتغيّرات التي تطرأ على المجتمع، وكذلك القيام بخدمة المجتمع الذي تنشأ فيه، فالجامعة جزء من المجتمع تعيش فيه وتتفاعل معه، ولم تعد تركّز على الجانب المعرفيّ فقط، بل أخذت تتّجه نحو الجانب الاجتماعيّ بدراسة أوضاع المجتمع ومشكلاته والعمل على إيجاد الحلول لها. وتعمل كذلك على القيام بالبحث العلميّ الذي هو في موقع القلب من وظائف الجامعة، ويتمّ هذا في الجامعة لتوافر الموارد الفكريّة والبشريّة فيها، وتوظّف أبحاثها لخدمة المؤسّسات الحكوميّة والخاصّة (هذا هو المفترض).

إنطلاقًا من وظائف الجامعة هذه وإحساسًا بضرورة توظيفها لخدمة المجتمع في مجالات متعدّدة ومنها الحوار والعيش المشترك الإسلاميّ والمسيحيّ، وكذلك ما علّمتنا إيّاه خبراتنا، وعمليّاتنا التقييميّة للحوارات، ومراجعة واستذكار الصيغ والأساليب والممارسات السابقة التي اعتمدت على تحديد موضوعات الحوار الحيويّة، وحشد الطاقات من أجل التصدّي للأخطار التي تواجه مجتمعنا، رأينا أن تكون إحدى السبل لبلوغ الهدف هي الانطلاق نحو الجامعة وكلّيّاتها ومعاهدها لتخرج من

عزلتها، ومن أبراجها العاجيّة، ولتتوجّه نحو مجتمعها وتعمل على مواجهة مشكلاته والمساعدة في حلّها، وتسهم في إعداد أفراده على أساس تكامليّ للطبيعة الإنسانيّة من خلال الاهتمام بحاجات الإنسان وجوانبه الجسميّة والعقليّة والروحيّة، والوقوف في وجه ما يتفشّى في مجتمعنا من اتّجاهات مادّيّة نفعيّة، وانصراف عن الدين، وفساد يستشري في جوانب متعدّدة، والعمل على الحوار الهادف، ومعرفة كلّ منّا الآخر على حقيقته، وأن يكون هذا الحوار طريقنا إلى العيش المشترك. أمام كلّ هذا كانت مبادرة من كلّيّة إسلاميّة هي كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة في بيروت لتكون الأولى من نوعها على الصعيد اللبنانيّ منذ عهد الاستقلال، فدعت الكلّيّات والمعاهد الجامعيّة الدينيّة في لبنان إلى التداول والتحاور حول مواجهة المشكلات والتحدّيات التي يتعرّض لها المجتمع اللبنانيّ.

لبّت الدعوة اثنتا عشرة كلّيّة ومعهدًا جامعيًّا إسلاميًّا ومسيحيًّا وكان اللقاء الأوّل في ما بينها يوم الثلاثاء ٦/١٢/١٩٩٧م، واستقرّ اللقاء على الكلّيّات والمعاهد التالية:

كلّيّة الاجتهاد والعلوم الإسلاميّة في الجامعة الإسلاميّة في لبنان، كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة، كلّيّة الشرق الأوسط، كلّيّة العلوم اللاهوتيّة والدراسات الرعائيّة في الجامعة الأنطونيّة، كلّيّة اللاهوت الحبريّة في جامعة الروح القدس (الكسليك)، كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى، مركز الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة البلمند، معهد طرابلس الجامعيّ للدراسات الإسلاميّة، المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة في جمعيّة المقاصد الإسلاميّة، معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت في حريصا، مركز الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة والمعهد العالي للعلوم الدينيّة في جامعة القدّيس يوسف، ثمّ انضمّت إلى هذه الكلّيّات والمعاهد الجامعيّة كلّيّة الشريعة في جامعة بيروت الإسلاميّة، ومعهد الدعوة الجامعيّ للدراسات الإسلاميّة.

كنّا نتلاقى ممثّلو الكلّيّات والمعاهد باستمرار، وكان يسود

اجتماعاتنا أخلاقيّات ومناخ مناسب للحوار. شارك الجميع بفاعليّة وجهد كبيرين، وقام الحوار على الاحترام المتبادل، والصدق، والصراحة، والوضوح، والمحبّة، والثقة، والصبر، والدقّة، واللطف.

إنطلقنا من جوامع مشتركة بين الديانتين الإسلاميّة والمسيحيّة، ومن دعوة إلى مواجهة التحدّيات بالوعي المتزايد والتكاتف والتعاون، وكنّا نتبادل الأفكار والحقائق والمعلومات والخبرات، التي تزيد من معرفة كلّ فريق بالآخر بطريقة موضوعيّة. كان هناك تلاقٍ واختلاف، ولم يفسد الاختلافُ علاقاتِنا الوديّة، واحتفظ كلّ فريق بمعتقداته وثوابته وخصوصيّاته، ولكن سعينا بكلّ الوسائل ليعرف كلّ منّا الآخر على حقيقته، لا كما هي الصورة الذهنيّة والحكم المسبق عن الآخر. لم يكن هناك انطواء كلّ على جماعته ومصالحه بل ساد اللقاء روح المشاركة والتعايش، والتعاون، والالتقاء على جوامع مشتركة، والحرص على الانفتاح، والتعلّم من الآخر على جميع الأصعدة.

كنّا نتحاور بالتي هي أحسن. يقول سبحانه وتعالى ﴿ولا تُجادِلُوا أَهْلَ الكِتابِ إِلّا بالتي هي أَحْسَن﴾[١٦].

كان لقاؤنا على الكلمة السواء، كلمة الحقّ والعدل التي تسوّي بين الجميع. يقول سبحانه وتعالى ﴿قُلْ يا أَهْلَ الكِتابِ تعالَوْا إلى كَلمةٍ سَواءٍ بيننا وبينكم أَلّا نَعْبُدَ إلّا الله﴾[١٧].

وكانت هذه اللقاءات أخويّة تنهل من معين الرسالات السماويّة، بما اشتملت عليه من عظات وأخلاقيّات تقرّب الإنسان من أخيه الإنسان.

لقد نتج عن هذه اللقاءات:

١- عقد مؤتمر في قاعة اليونسكو في بيروت يومَي الأربعاء والخميس ٢ و٣ كانون الأوّل ١٩٩٨م، تمحور حول «القيم في التربية والإعلام»

---

(١٦) سورة العنكبوت، آية ٤٦.
(١٧) سورة آل عمران، آية ٦٤.

شارك فيه محاضرون يمثّلون الكلّيّات والمعاهد.

٢- التطبيق العمليّ لتوصيات المؤتمر:

أ - زيارة طلّاب كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة معهدَ القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت في حريصا، وكان لقاءًا مميّزًا تحاور فيه طلّاب الكلّيّة والأساتذة، وتعرّفوا على المعهد ومعالمه.

ب - زيارة طلّاب معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت كلّيّةَ الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة، وجرت محاورات بين طلّاب الكلّيّة والأساتذة، وتعرّفوا على معالم الكلّيّة ومؤسّساتها وخصوصًا المكتبة.

ح - زيارة طلّاب كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة مركزَ الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة، والمعهد العالي للعلوم الدينيّة في جامعة القدّيس يوسف، وتعرّفوا على المعهد، والمركز، والمكتبة الشرقيّة.

د - عَقْدُ أعضاء اللقاء ممثّلي الكلّيّات والمعاهد اجتماعًا في معهد طرابلس الجامعيّ للدراسات الإسلاميّة، أوضح فيه أساتذة مُقرّر مقارنة الأديان في كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة، ومركز الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة في جامعة البلمند، كيفيّةَ تدريس هذا المقرّر وأهدافه.

هـ - إستفادة طلّاب الكلّيّات والمعاهد الجامعيّة من مكتباتها.

و - وضع مشروع خطّة لتفعيل اللقاء بين طلّاب وأساتذة الكلّيّات والمعاهد ضمن أهداف محدّدة وأنشطة تتضمّن:

* محاضرات وندوات تتمحور حول (الأسرة، البيئة، أزمة أخلاقيّات العصر... إلخ).
* معارض تتضمّن مؤلّفات أساتذة الكلّيّات والمعاهد، والأبحاث، والنشرات، والمجلّات، وأنشطة طلّابيّة مشتركة.
* زيارات مكتبات جامعيّة.
* تبادل الخبرات بين أعضاء هيئة التدريس.

* أعمال مجتمعيّة مشتركة.
* تشكيل لجان طلّابيّة مشتركة تمثّل الكلّيّات والمعاهد للتعاون مع الهيئة العامّة للّقاء بهدف تفعيل اللقاء وأنشطته.
* تبادل المنشورات والأبحاث بين الكلّيّات والمعاهد.
* قيام الأساتذة في الكلّيّات والمعاهد بأبحاث مشتركة.
* إصدار نشرة مشتركة على المدى القريب، ومجلّة مشتركة على المدى البعيد.

وأضيف:

* ضرورة قيام الكلّيّات والمعاهد بعمل توثيقيّ متكامل، ليكون هناك مكتبة متكاملة في مجال الحوار الإسلاميّ المسيحيّ والعيش المشترك.
* تفعيل دور الكلّيّات والمعاهد في مواجهة الأسباب التي تدعو إلى التراجع في مجال العيش المشترك والحوار، ودراسة البيئة التي يعيشها الطلّاب، وأن يكون الأستاذ الجامعيّ على مستوى عال من إدراك مفهوم العيش المشترك والحوار، وخصائص الطلّاب الدينيّة والاجتماعيّة والنفسيّة، والتربويّة... إلخ، والتعاون بين الكلّيّات والمعاهد من جهة، والأسرة والمجتمع من جهة أخرى.
* إجراء البحوث والدراسات الميدانيّة حول الحوار والعيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان[١٨].

هذه نماذج من الحوار والعيش المشترك بين مسيحيّين ومسلمين، وأفكار طرحت، علينا أن نتعاون جميعًا في العمل على إنجاحها، وحسن تطبيقها. إنّه تحدٍّ مطروح على الجميع ومن أجل الجميع، تحدّ لمدى مصداقيّتنا في التطبيق العمليّ لوعود الحوار والعيش المشترك ولنوايا

---

(١٨) يمكن طلب المزيد حول تجربة الحوار الجامعيّ هذه في المشرق، ٧٤ (٢٠٠٠)، ص ٥٠٩-٥١٧.

المتحاورين، ممّا يتطلّب جهودًا صبورة مستمرّة، حتّى تصبح هذه القيَم ضرورة ونهجًا لا يستغنى عنه.

وختامًا أقول وأردّد:

- «لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه»[١٩].

«الخلق كلّهم عيال الله، أحبّهم إليه أنفعهم لعياله»[٢٠].

هذه الكلمات فاه بها النبيّ محمّد ﷺ.

- «أحبّوا بعضُكم بعضًا»[٢١].

«إفعلوا للآخرين ما تريدون أن يفعل الآخرون بكم»[٢٢].

«فلو كنتُ أنطق بألسنة الملائكة والناس، ولم تكن فيّ المحبّة، فإنّما أنا نحاس يطنّ، أو صنج يرنّ»[٢٣]. بهذه الكلمات فاه السيّد المسيح عليه السلام، وبولس الرسول.

- ولعلّي أردّد قول ابن عربيّ الصوفيّ:

لقد كنتُ قبل اليوم أنكرُ صاحبي ... إذا لم يكن دينُه إلى ديني داني
فقد صار قلبي قابلًا كلَّ صورةٍ ... فمرعى لغزلان ودير لرهبانِ
وبيتٍ لأوهام وكعبةَ طائف ... وألواح توراةٍ ومصحف قرآنِ
أدين بدين الحبّ أنّى توجّهتْ ... ركائبُه فالحبّ ديني وإيماني

ولا شكّ أنّ حبّ هذا الشاعر المتصوّف هو حبّ الله، ومَن يحبّ الله يحبّ مخلوقاته. لذلك أدعوكم إلى المحبّة الشاملة التي تجمع ولا تفرّق بين إنسان وآخر مهما كان دينه وجنسه ولونه، لأنّ هذه هي تعاليم

---

(١٩) رواه الخمسة.
(٢٠) رواه الطبرانيّ في الكبير والأوسط، وذكره العجلونيّ في كشف الخفاء.
(٢١) إنجيل يوحنّا، ١٥: ١٧.
(٢٢) إنجيل لوقا ٦: ٣١.
(٢٣) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنتس، ١٣: ١.

الإسلام والمسيحيّة.

وأردّد أيضًا موّالًا طريفًا نظّمه العام ١٨٣٤ مفتي بيروت الشيخ أحمد الأغرّ(٢٤):

لم أدرِ كيف وصولي للجميل يا ناس   أأصحب القسّ والخوري أم الشمّاس
أم ألزم الدير حتّى يحضر القدّاس   عسى بصدق اعترافي أمنح القربان
أم أنتظر... عيد مار الياس

مصادر ومراجع البحث

القرآن الكريم.

الكتاب المقدّس.

١- إدوار غالي الذهبيّ: أقول لدعاة الفتنة الطائفيّة، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٠م.

٢- عبدالله النعيميّ: «التنشئة الاجتماعيّة، مفهومها ووسائلها»، في مجلّة الدعوة الإسلاميّة، طرابلس، الجماهيريّة الليبيّة، العدد الخامس، ١١٩٧هـ/١٩٨٨م.

٣- عبد العزيز بن عثمان التويجريّ: الحوار من أجل التعايش، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٤- عبد اللطيف فاخوريّ: وحدة المسلمين والمسيحيّين البيارته، مواقف حضاريّة، محاضرة أُلقيت في المركز الثقافيّ الإسلاميّ، بيروت، ٣٠/٣/١٩٩٣م.

٥- (المطران) كيرلّس سليم بسترس: أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ

(٢٤) أ - مختار عيتاني، عبداللطيف فاخوري: بيروتنا، ط ٢، بيروت، لا.ن ١٩٩٧م، ص ٧٠.

ب - عبداللطيف فاخوري: وحدة المسلمين والمسيحيّين البيارته، مواقف حضاريّة، محاضرة ألقيت في المركز الثقافيّ الإسلاميّ، ٣٠/٣/١٩٩٣م.

الإسلاميّ والعيش المشترك، جونيه، المكتبة البولسيّة، ١٩٩٩م.
٦- سلمان خلف الله: **الحوار وبناء شخصيّة الطفل**، الرياض، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٧- مجموعة من الباحثين: **في الحوار والحياة المشتركة بين الطوائف والأديان، النموذج اللبنانيّ**، بيروت، مؤسّسة الحريري، ١٩٨٦م.
٨- مجموعة من الباحثين: **في تجديد العيش المشترك**، المؤتمر الأوّل ١٣-١٤ أيّار ١٩٩٤م، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة في دير مار إلياس، أنطلياس، ١٩٩٤م.
٩- محمّد منير سعد الدين: **العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ في ظلّ الدولة الإسلاميّة، شهادة من التاريخ**، جونيه، المكتبة البولسيّة، ٢٠٠١م.
١٠- مختار عيتاني، عبد اللطيف فاخوري: **بيروتنا**، ط ٢، بيروت، لا.ن، ١٩٩٧م.

مقاربة استعاديّة لأحداث ١١ أيلول ٢٠٠١

الدكتور شارل شرتوني*

يلاحظ متتبّع الأحداث التي تلت العمليّات الإرهابيّة في الولايات المتّحدة الأميركيّة أنّها لم تكن بالأحداث الطارئة والعابرة، لكنّها أسّست لواقع سياسيّ جديد يطال طبيعة المجتمع الدوليّ الراهن، ومستقبل الدول الديموقراطيّة، ومفاعيل هذه الأحداث على الإسلام والمجتمعات الإسلاميّة وطبيعة انخراطها في الحياة الدوليّة ونوعيّة علاقتها القادمة بمجتمعات الغرب الديموقراطيّ؛ يضاف إلى ذلك سلسلة النتائج الجيوبوليتيكيّة والاستراتيجيّة التي سوف تترتّب عن المواجهة الشاملة مع إرهاب الأصوليّين الإسلاميّين. إنّ العمليّات التي جرت في ١١ أيلول كانت بمثابة إعلان حرب شاملة تحمل في طيّاتها مشروع حروب إرهابيّة متنوّعة الأدوات ومعطوفة على ذهنيّة عدميّة لن تتورّع عن الدفع بكوارث بشريّة. إنّ الطائرات الانتحاريّة مضافة إلى ما أظهرت التحقيقات من سعي حثيث لامتلاك واستعمال وسائل حربيّة كيميائيّة وجرثوميّة ونوويّة تُظهر خطورة هذا النهج وبالتالي ضرورة مواجهته على عدّة مستويات.

إنّ ردّة الفعل الإجماعيّة في المجتمع الدوليّ وإدانة هذا النهج قد شملتا عدّة دول واتّجاهات سياسيّة ذات رؤى ومصالح استراتيجيّة مختلفة إن لم نقل متعارضة، مثل كوبا والصين الشعبيّة وروسيا وخاصّة المنظومة الديموقراطيّة الغربيّة في جناحيها الأوروبيّ والأميركيّ بالإضافة إلى شبه

(*) أستاذ في معهد العلوم الاجتماعيّة، ٢، الجامعة اللبنانيّة.

كلّ الاتّجاهات. إنّ دفع العمل العالميّ المشترك سوف يؤسّس لمداخلات عديدة باسم المجموعة الدوليّة، وذلك انطلاقًا من اعتبارات التضامن الإنسانيّ في مجالات احتواء الكوارث الطبيعيّة أو مفاعيل الحروب الأهليّة المدمّرة؛ وحقوق الإنسان من جهة صيانة الحقوق الثقافيّة لدى المجموعات، وحصانة وحرّيّة وحقوق الأفراد وحقّ الشعوب السياسيّ في تقرير مصيرها وتكريس الحقوق المتساوية بين الأعراق والأديان والأتنيات والجنسين؛ وحماية الطبيعة في مجال إيجاد وإنفاذ الاتّفاقات البيئيّة التي تهدف إلى حماية الطقس والثروة البيئيّة وتنوّع الفصائل الحيوانيّة؛ وحماية الأمن الدوليّ عبر اتّفاقيّات نزع التسلّح، والتوسّط النزاعيّ، ورعاية اتّفاقيّات الهدنة والسلام بين المتنازعين؛ وتطوير العمل الثقافيّ الدوليّ باتّجاه تعزيز الاعتراف المتبادل بين الحضارات والأديان والأتنيات، وتوسيع مجالات التعارف والتثاقف والعمل المشترك في مختلف مجالات الفنون والآداب والأبحاث العمليّة والحوار الدينيّ المسكونيّ؛ والتعاطي مع تطوّر العولمة الاقتصاديّة في مجال توسيع المشاركة في الحياة الاقتصاديّة المعاصرة، عبر مساعدة الدول النامية على ولوج الاقتصاد المعرفيّ، ودفع المبادلات التجاريّة على قواعد أكثر تداخليّة، وضبط قواعد الحياة الاقتصاديّة الدوليّة باعتبارات مناقبيّة وأدائيّة تحدّ من الانشطارات بين دول الشمال والجنوب، وتقول بالشفافيّة الماليّة كأساس رادع لكلّ ممارسات الاقتصاد المنحرف؛ وإعادة تفعيل آليات الرعاية الاجتماعيّة على مستوى الدول وعلى المستوى الدوليّ...

يتساءل القارئ ما الذي يدفع الباحث إلى توسيع دائرة مقاربته في مجال التعليق على نتائج أحداث ١١ أيلول. أمّا الجواب فهو أنّ مدلولات هذه الأحداث هي متعدّدة الوجوه وبالتالي فهي تتطلّب مقاربة شموليّة تطال مختلف مكوّناتها. إنّ اقتحام مجموعة إرهابيّة أصوليّة ضوابطَ الحياة الدوليّة هو مؤشّر متعدّد الاتّجاهات يشير إلى تراجع الدولة السيّدة على أرضها، وإلى تنامي قدرة الجماعات والأشخاص، في مجال إعادة ترسيم قواعد الحياة الدوليّة انطلاقًا من أولويّات ومفكّرات سياسيّة خاصّة بهم؛

كما أنّها تشير إلى أهمّيّة إيجاد حوار بين الحضارات والأديان يمنع إمكانيّة نشوء نزاعات سياسيّة منعقدة حول خلافات بين أنظمة قِيَميّة متباينة وبالتالي يؤدّي إلى تركّز منعزلات سياسيّة وذهنيّة مستنفرة؛ يضاف إلى ذلك ضرورة إعادة العولمة الاقتصاديّة إلى الدائرة السياسيّة التي تشرف على وضع معايير تمنع من تحوّل العولمة إلى «بلقنة العالم» بحيث تبلغ الانقسامات الاقتصاديّة والاجتماعيّة داخل الدول وفي ما بينها حدًّا من النزاعيّة التي تهدّد الاستقرار الداخليّ والدوليّ. هذا يعني أنّ للتدبير السياسيّ دورًا أساسيًّا في إيجاد الحلول على تنوّعها وتنظيم العلاقات السياسيّة على قواعد ديموقراطيّة وتشاوريّة.

أميركا بين الفعل وردّة الفعل

لقد حرصت الإدارة الأميركيّة منذ البداية على الدفع بسياسة ائتلافيّة داخل الديموقراطيّة الغربيّة أوّلًا ومع سائر الدوائر الجيواستراتيجيّة تاليًا، وذلك من أجل بناء ردّة فعل منظّمة وهادفة، تؤدّي إلى مواجهة حادّة مع الإرهاب الأصوليّ وإلى صياغة معالم جديدة لنظام أمنيّ دوليّ متداخل. إنّ الاستجابة الدوليّة لهذه السياسة هو مؤشّر مزدوج، يشير من ناحية إلى صوابيّتها وفاعليّتها ومن ناحية أخرى إلى تطابقها مع استعدادات ومصالح وقِيَم متقاربة تبدّي الأمن والسلام على أيّة اعتبارات أخرى.

إنّ حيازة العمل العسكريّ الأميركيّ على تغطية دوليّة من خلال استصدار قرارات الأمم المتّحدة، وتغطية الدوائر السياسيّة الدوليّة على تنوّعها، وانخراط الأمم المتّحدة، في إدارة التسوية الشاملة لأوضاع أفغانستان بعد الفراغ من الضربة العسكريّة، هو إنجاز سياسيّ بالغ الأهمّيّة. كما أنّ المقاربة العسكريّة الانتقائيّة والجراحيّة والموضعيّة – هي أيضًا من علامات المواجهات العسكريّة في الزمن المعولم – وهي من التدابير الذكيّة التي توائم بين الفعّاليّة العسكريّة والحرص على التقليل من الخسائر البشريّة في أوساط المدنيّين والحدّ من حجم الخراب الناشئ عن العمل العسكريّ. ينبغي أيضًا أن أشير إلى أهمّيّة تنسيق العمل

الاستخباراتيّ بين دول الغرب الديموقراطيّ وسائر الدوائر السياسيّة في العالم، بحيث يتمّ تطويق العمل الإرهابيّ واستدراكه وذلك انطلاقًا من سياسة وقائيّة تسمح بكشف وتفكيك قواعده العملانيّة، وتعطيل مصادر إمداداته الماليّة، وإظهار مخطّطاته، وذلك عبر سياسة إعلاميّة تسمح للمواطنين معرفة حقيقة الأمور، وبالتالي اتّخاذ مواقف سياسيّة وأخلاقيّة وأمنيّة رادعة باتّجاه مؤسّساته وأشخاصه وأعماله. لقد نجحت الولايات المتّحدة والديموقراطيّات الغربيّة في تفكيك سياسات تنظيم «القاعدة» في جميع بلدانها، وفي كشف المؤسّسات الماليّة والاقتصاديّة التي تموّل أعماله، وفي تركيز سياسة أمن وقائيّ ومتحرّك.

إنّ مبادرة إدارة الرئيس بوش إلى احتواء محاولة أسامة بن لادن إيجاد تماهٍ بين تنظيم القاعدة والإسلام كديانة، كان من الخطوات الجيّدة، على الرغم من التأييد الذي حصل عليه بن لادن من الشارع الإسلاميّ في غير بلدٍ مسلم وفي الأوساط الإسلاميّة في العديد من الدول غير الإسلاميّة. وردود الفعل في الولايات المتّحدة الأميركيّة والديموقراطيّات الغربيّة لم تصل إلى حدّ ردّات الفعل البقائيّة العمياء، بل بقيت ضمن حدود ردّات الفعل الحازمة وغير المتهاونة ولكن المتبصّرة والحاسبة لكلّ المعطيات الأمنيّة والسياسيّة والمناقبيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي ينبغي أن تصوّب العمل العامّ في المجتمعات الديموقراطيّة، وهذا ما سوف نشهده في السنوات القادمة على مستوى تبلور خيارات أمنيّة وسياسيّة جديدة داخل الديموقراطيّات الغربيّة. وهنا أخطأ أيضًا أسامة بن لادن في اعتقاده أنّ الديموقراطيّات قد فقدت عصبها الدفاعيّ. لقد برهنت الديموقراطيّات أنّها مستعدّة للدفاع عن ذاتها بكلّ حزم وحسن تدبير ومن دون المساس بمقوّماتها الفلسفيّة القائمة على صيانة الحرّيّات العامّة والخاصّة. إنّ التمييز الذي حرصت على إقامته الديموقراطيّات الغربيّة بين الإسلام وإرهاب الأصوليّين الإسلاميّين قد ساهم في ضبط ردود الفعل الدفاعيّة في مجتمعاتها وفي حثّ مختلف الأوساط الإسلاميّة في مجتمعاتها إلى إعادة النظر في تأثيرات الأصوليّة الإسلاميّة على مستقبلها.

والإيديولوجيّا التي تقوم عليها حركات الإسلاميّين تستهدف أمن وحرّيّة وقِيَم الديموقراطيّات الغربيّة وتحاول تعطيل دفاعاتها انطلاقًا من ابتزاز الحرّيّات الديموقراطيّة والتستّر بها من أجل ضربها من الداخل. إنّ المقولات السائدة في هذه الأوساط من مثل الاستيلاء على دول الكفّار وأملاكهم ونسائهم، والعمل على إشاعة «ثقافة الذنب» التي تلخّصها مقولة «إنّ استعماركم إيّانا ودعمكم القوى الرجعيّة في الدول الإسلاميّة يجيز لنا إيذاءكم وما عليكم إلّا أن تعوا خطاياكم وتكفّروا عنها بعدم اللجوء إلى أيّ ردّة فعل»، تهدف إلى خلق حوافز عدوانيّة وتسلّطيّة بالإضافة إلى تفكيك الدفاعات النفسيّة في المجتمعات الغربيّة. كما أنّ سياسة الاستباحة والتستّر بالحرّيّات الديموقراطيّة، والاستفادة من حصانات دول القانون وشبكة الحقوق والخدمات التي تؤمّنها للمهاجرين، قد أصبحت من الاستراتيجيّات المفضوحة، التي ينبغي تعطيلها عن طريق التطبيق الجدّيّ لقواعد إلغاء ما يتعارض منها مع قواعد المواطنيّة الديموقراطيّة، والمحاسبة الصارمة التي يفترضها العيش في دولة القانون. وقد بدا جليًّا أنّ التظاهر والتلاعب على الديموقراطيّة هو حرب على الديموقراطيّة، وبالتالي فالدفاعات الديموقراطيّة هي من أبرز سمات الممارسة السياسيّة التي عادت إلى مسرح الديموقراطيّات الغربيّة.

إنّ أخطر ما يقوم به الأصوليّون الإسلاميّون هو سعيهم لتحويل المَهاجر الإسلاميّة إلى منعزلات ذهنيّة وسياسيّة وجغرافيّة، والحيلولة دون اندماجها بالمجتمعات المضيفة، وتوسّلها منطلقاً لأعمال إجراميّة وإرهابيّة تستهدف هذه المجتمعات. هذا النهج السياسيّ الخطر سوف يؤدّي إلى تأسيس قطيعة نفسيّة وثقافيّة ودينيّة وسياسيّة مع مجتمعات المهجر المضيفة، مع كلّ ما يترتّب على ذلك من انعكاسات على أمن الديموقراطيّات وعلى تطابق أدائها مع قناعاتها الفلسفيّة. إنّ جدليّة الأمن والحرّيّة قد عادت إلى صدارة المفكّرة السياسيّة في العالم الغربيّ. وعمليّة نبش قواعد الإرهاب الأصوليّ داخل المجتمعات الغربيّة قد أصبحت المهمّة الأمنيّة الأساسيّة لهذه المجتمعات، والسرعة التي تجري فيها

الأعمال في هذا المجال تنبئ بإرادة سياسيّة حاسمة في معالجة جذريّة لهذا الملفّ.

لقد أثار تطوّر المواجهات بين الولايات المتّحدة وتنظيم القاعدة أسئلة عديدة حول تجاوز العمل الدفاعيّ لضوابط دولة القانون ولمعايير حقوق الإنسان التي تميّز الأداء السياسيّ والعسكريّ في الأنظمة الديموقراطيّة. هذه التساؤلات وما يرافقها من تخوّفات هي مبرَّرة من الزاوية المناقبيّة والسياسيّة لما فيها من تأكيد على أهمّيّة المراقبة والمحاسبة الديموقراطيّة الدؤوبة لأداء السلطات التنفيذيّة؛ كما أنّها تركّز على مركزيّة الاعتبارات الأخلاقيّة ومنطق حقوق الإنسان في تقييم العمل السياسيّ في الأنظمة الديموقراطيّة. إنّ التخوّف الصادق في بعض أوجهه والمبالغ في بعضه الآخر على مستقبل الحرّيّات ودولة القانون وحقوق الإنسان في الولايات المتّحدة والديموقراطيّات الغربيّة لا أساس له، لأنّ التدابير الأمنيّة هي هادفة ومستندة إلى آليّات قانونيّة وديموقراطيّة واضحة المعالم ولا علاقة لها بأيّة إيديولوجية تمييزيّة. فالمستهدف هي الأعمال الإرهابيّة التي تقوم بها جماعات الإسلاميّين المتطرّفين، لا الإسلام ولا حتّى أصحاب القناعات الأصوليّة الذين لا يلجأون إلى العنف أو إلى ضرب النظام الديموقراطيّ الذي يضمن حرّيّة اعتقادهم. هذه الملاحظات لا تنفي تنامي اتّجاهات سياسيّة وإيديولوجيّة تمييزيّة أو تعميميّة لا تعبأ بإقامة الفوارق. وتنامي هذه المناخات يُفَسَّر انطلاقًا من اعتبارات دفاعيّة دفع بها هذا النمط من الإرهاب العدميّ، وتراجعها مرتبط بإعادة الأمن ومعالجة الملفّات التفجيريّة ودخول الجماعات الإسلاميّة المهاجرة إلى الغرب في ديناميكيّة الديموقراطيّة الغربيّة الثقافيّة والسياسيّة، وتطبيع المجتمعات الإسلاميّة من خلال المعاطاة البنّاءة مع الحداثة، والعمل الإنمائيّ وبثّ الثقافة الديموقراطيّة.

- أمّا الإشكاليّة الأخرى التي برزت في الأشهر الماضية فهي بروز فروقات في تحديد المفكّرة العمليّة في هذا المجال. ذلك بأنّ الإجماع الذي ساد بين الديموقراطيّات الغربيّة حول أهمّيّة المواجهة مع تنظيم

القاعدة وإيديولوجيّة الإسلاميّين الإرهابيّين، لم يتبعه إجماع حول طبيعة المرحلة القادمة من المواجهة مع الدول المعنيّة في هذا المجال ونوعيّة المشاكل التي ينبغي مقاربتها. فلقد نشأ خلاف حول طبيعة المواجهة القادمة مع نظام صدّام حسين، لا بين الولايات المتّحدة والأوروبيّين فقط، ولكن حتّى في داخل الإدارة الأميركيّة. وثمّة اتّجاهات تقول بضرورة اللجوء إلى العمل العسكريّ لإنهاء نظام حسين وثمّة مقاربات أخرى تدعو إلى تفعيل عمل دبلوماسيّ ضاغط يدفع بالنظام العراقيّ إلى الدخول الطوعيّ في برنامج مراقبة التسلّح كأساس لفكّ الحصار وعودة العراق إلى الحياة الدوليّة المطبّعة. وبرز خلاف آخر حول ردّة فعل الإدارة الأميركيّة على السياسة التي اعتمدها المحافظون في النظام الإيرانيّ في أفغانستان عبر تفعيل صدامات قبليّة تعيق عمل الحكومة الأفغانيّة الجديدة، وتصعيد التطرّف الدينيّ، وذلك تخوّفًا من مفاعيل المواجهة الأميركيّة على مستقبل الأصوليّات الإسلاميّة. ولقد ركّز الأوروبيّون وأفرقاء عديدين داخل الإدارة الأميركيّة وخارجها على عدم جدوى هذه المقاربة، خاصّة بوجود تيّار إسلاميّ إيرانيّ مؤيّد للمواجهة في أفغانستان ويدعو إلى فتح الأبواب الواسعة للعلاقات المتنوّعة مع مجتمعات الغرب الديموقراطيّ. كما نشأ خلاف حول اتّجاه الإدارة الأميركيّة إلى اتّخاذ مبادرات من دون التشاور الكافي مع حلفائها في الديموقراطيّات الغربيّة انطلاقًا من سياسة الأحاديّة الانتهازيّة: نتعاون مع حلفائنا عندما تقتضي حاجاتنا وننكفئ عن ذلك في حال انتفاء مصلحتنا المباشرة. يضاف إلى ذلك تخوّف دوائر أوروبيّة وأميركيّة متعدّدة من محورة التعاطي مع مسألة الإرهاب حول قضايا أمنيّة وسياسيّة مباشرة، دونما إيلاء الأهمّيّة اللازمة للشروط البنيويّة لتنامي النزعات الإرهابيّة.

إنّ مراجعة هذه المشاكل تؤكّد لنا أهمّيّة الموضوعات التي استحثّها الإرهاب الأصوليّ الإسلاميّ، وأهمّيّة مقاربتها من زاوية تشاوريّة وتعدّديّة وشاملة، وذلك تلافيًا لنشوء خلافات غير لازمة والدفع بمقاربات مجزّأة أو خاطئة. غير أنّه على المراقب أن يتنبّه لأمر أساسيّ مُفاده أنّ الإدارة

الأميركيّة هي في صدد الدفاع عن أمنها الوطنيّ وهيبتها وحرمة مؤسّساتها الديموقراطيّة التي استُهدفت انطلاقًا من استغلال الإسلاميّين لحرّيّاتها ولحصانات دولة القانون. أضف إلى ذلك أنّ الإرهابيّين قد استفادوا من حرّيّات وحصانات الديموقراطيّات الأوروبيّة لتركيز شبكاتهم وتنسيق أعمالهم، وذلك من ضمن خطّة عمل شاملة تستهدف أمن الديموقراطيّات الغربيّة وقيمها وأنظمتها دونما تميز. فالتقدير الصائب للأخطار الناشئة عن الإرهاب الأصوليّ الإسلاميّ يتطلّب مقاربة منزّهة متكاملة وآليّات تشاوريّة تسمح ببناء سياسة مجابهة متماسكة.

إنّ إيلاء المتغيّر الأمنيّ والدفاعيّ المباشر أهمّيّة أساسيّة في سياسة مواجهة الإرهاب، هو أمر ضروريّ في العمل الاحترازيّ، ولكن عليه أن لا يحجب أهمّيّة التقييم المستمرّ للإشكاليّات والفاعلين الذين يحرّكون الأعمال الإرهابيّة وأنماط التعاطي معهم في ضوء خطط مرحليّة وتحالفات ظرفيّة، ودونما الوقوع في خطأ التعميم والتوسّع في دائرة المجابهات على نحوٍ غير لازم.

أمّا المحاور الصينيّة والروسيّة فهي، مع حرصها على صيانة موازين القوى التي تنظّم جزءًا أساسيًّا من علاقاتها بالولايات المتّحدة، لم تتخلّ عن مساندتها لخطّة المواجهة الأميركيّة على وجه الإجمال ولم ترَ فيها حتّى اليوم أيّ مساس بمصالحها الأمنيّة الأساسيّة؛ لقد وافقت روسيا على سبيل المثال على التعاون بين الولايات المتّحدة وجمهوريّتي كازاخستان وجورجيا في مجال المواجهة العسكريّة مع تنظيم القاعدة، وتعمل على الضغط على العراق للدخول في برنامج مراقبة التسلّح.

الائتلاف الموسّع والملفّات النزاعيّة والشركاء المحتملون

إنّ مبادرة الإدارة الأميركيّة باتّجاه تشكيل ائتلاف دوليّ واسع لمواجهة الإرهاب، تشكّل امتدادًا للنهج الذي ابتدأ مع حرب الخليج، مع فارق أساسيّ هو استقطاب التأييد الروسيّ والصينيّ والحصول على تأييد

متحفّظ ومشروط ومتلكّئ من الدول الإسلاميّة المعتدلة. فلقد وافق كلّ من الروس والصينيّين على الانضمام إلى هذا الائتلاف انطلاقًا من مفكّرتين: الأولى جامعة وهي القاضية بالتأكيد على أصول الحياة الدوليّة، والثانية خاصّة بكلّ منهما، إذ هما في حالة مواجهة مع حركات انفصاليّة في بلديهما. فالمواجهة الروسيّة مع الشيشان ومشاركة بن لادن في هذه الحرب قد دفعتا بالرئيس بوتين إلى إدراج مشكلته ضمن خانة المواجهة الحاليّة مع الإرهاب الأصوليّ. إلّا أنّ الولايات المتّحدة قد أعادت تأكيد ضرورة معالجة مشكلة الشيشان كمشكلة سياسيّة داخليّة تتطلّب تسوية مع المعتدلين كأفضل سبيل لقطع الطريق على التطرّف الداخليّ وعلى الإسلاميّين الخارجيّين من أمثال بن لادن. أمّا دخول الصين على خطّ الائتلاف انطلاقًا من مشكلتها مع الإنفصاليّين المسلمين ومن مشكلة التيبت ومع الحركات الدينيّة المعارضة في الداخل أمثال «فالون جونغ»، فلم تثنِ أيضًا الولايات المتّحدة عن التذكير بأنّ تسوية مشكلة الأقلّيّات هي مشكلة سياسيّة داخليّة تتطلّب معالجة وتسويات مناسبة، وهي أفضل السبل لاحتواء هذه النزاعات وتعطيل مفاعيلها التفجيريّة.

لا بدّ، في هذا السياق، من التوقّف على بعض التحليلات التي تحاول إدخال مصالح الولايات المتّحدة الاستراتيجيّة في بحر قزوين كمبرّر أساسيّ لحربها في أفغانستان. يحاول هذا النوع من التحليل الاستطراديّ إزاحة مركزيّة المواجهة مع «القاعدة» الإرهابيّة التي جعلت من أفغانستان منطلقًا لأعمالها دوليًّا. أمّا قضيّة إمدادات النفط والغاز، فهي من جملة القضايا التي تشغل الولايات المتّحدة في أزمنة السلم وتدخل في صلب العلاقات الاقتصاديّة والاستراتيجيّة لجمهوريّات آسيا الوسطى، التي تسعى أن تموضع نفسها ضمن المعادلات الإقليميّة والدوليّة الجديدة. والولايات المتّحدة، على أهمّيّة دورها في هذا الملفّ، هي فاعل بين آخرين. هذا عدا أنّ أحداث ١١ أيلول قد أدخلت روسيا والولايات المتّحدة وجمهوريّات آسيا الوسطى في معادلات جديدة سوف تؤثّر بشكل أساسي في قضيّة استثمار الطاقة في بحر قزوين وتوزيعها.

أمّا المسألة الفلسطينيّة - الإسرائيليّة، فقد أعاد الأميركيّون تأكيدهم على ضرورة وقف دوّامات العنف المغلقة من الجانبين، والعودة إلى طريق المفاوضات من ضمن معادلة الدولة الفلسطينيّة مقابل الأمن الإسرائيليّ، كأفضل سبيل لقطع الطريق على الراديكاليّين الإسرائيليّين الذين يحاولون إسقاط البعد الوطنيّ للانتفاضة الفلسطينيّة ووضعها في خانة الإرهاب، وعلى الراديكاليّين العرب الذين يسقطون مسألة الاعتراف بدولة إسرائيل كباب أساسيّ لحلّ المسألة الفلسطينيّة ويستهدفون الأمن الوطنيّ الإسرائيليّ. إنّ تأكيد الرئيس بوش ورئيس الوزراء البريطانيّ طوني بلير على مركزيّة إنشاء الدولة الفلسطينيّة في مشروع التسوية الفلسطينيّة - الإسرائيليّة، يشكّل مدخلًا أساسيًّا لدخول مرحلة جديدة قائمة على وقف العنف والعودة غير المشروطة إلى المفاوضات على قاعدة تجديد الاعتراف المتبادل والالتزام بالتطبيق العمليّ للاتّفاقيّات من الجانبين. لقد أخطأت السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة في عدم استفادتها من الوساطة الأميركيّة إبّان إدارة الرئيس كليتون التي دفعت الحقوق الوطنيّة الفلسطينيّة إلى مقدّمة الاهتمامات الدوليّة. وعليها ألّا تفوّت هذه المرّة أيضًا فرصة إيجاد حلّ عمليّ، يأخذ بعين الاعتبار تثبيت الكيان الفلسطينيّ. كما على الحكومة الإسرائيليّة أن تتخذ موقفًا حاسمًا من مسألة تفكيك المستوطنات كبرهان قاطع لالتزامها بنشأة الدولة الفلسطينيّة.

إنّ سياسة مواجهة الإرهاب كما وضعتها الإدارة الأميركيّة تضع مسألة إيجاد حلّ للنزاع العربيّ الإسرائيليّ في مقدّمة وسائلها لاحتواء الراديكاليّة الإسلاميّة، فينبغي على التيّارات المعتدلة الاستفادة من هذه الرؤية الجديدة وعدم الوقوع في شرك الأصوليّة الإرهابيّة التي تتوخّى التأزيم والتصعيد لأهداف تخدم استراتيجيّاتها الانقلابيّة، وهذا ما سمعناه من ياسر عرفات وقياديّين من السلطة الوطنيّة الذين رفضوا وضع اليد على قضيّتهم من قبل بن لادن وسواه من الأصوليّين ذوي المفكّرات السياسيّة الدوليّة. ومع ذلك، فتراجُع الجانبين الإسرائيليّ والفلسطينيّ عن خطّ المفاوضات وعودتهم إلى حلقة التقاتل المفرغة وتجاهلهم مشروعَ ميتشل،

وموقف المراقبة عن بعد الذي اعتمدته إدارة الرئيس بوش قد قضت في أقلّ من سنة على كلّ مكتسبات أوسلو والديناميكيّة السلميّة التي خلقتها على مستوى النفوس وعلى مستوى المبادرات السياسيّة.

ومن ثمَّ، فدوّامات العنف المتلاحقة وتصاعد الإيديولوجيّات الدينيّة والسياسيّة الرافضة للتسوية السلميّة عند الطرفين، لا تشكّل خطرًا على تسوية عقلانيّة للنزاع العربيّ - الإسرائيليّ فقط، بل على إمكانيّة ضبط ديناميكيّة «الصدامات الحضاريّة» التي تشيعها الإيديولوجيّة الجهاديّة في الأوساط الإسلاميّة والاتّجاهات المتطرّفة عند الإسرائيليّين في أوساط المتطرّفين في الشتات اليهوديّ الذين يعتقدون أنّ التفوّق العسكريّ كفيل بإعطاء الأمن.

أمّا المسألة العراقيّة فهي أسيرة لمعادلات مغلقة. فصدّام حسين مصرّ على إبقاء العراق خارج المجموعة الدوليّة، وذلك بعدم كشفه عن واقع التسلّح البيولوجيّ والكيمائيّ والنوويّ وهذا ما كلّفه هذا الحصار المرهق الذي أتى كتكملة للنزاع العراقيّ - الإيرانيّ ولحرب الخليج، أي لعشر سنوات من الحروب المدمّرة؛ ولم يستطع من ناحية أخرى إيجاد تسويات ديموقراطيّة وعادلة لمشكلاته مع الشيعة في الجنوب والأكراد في الشمال، وبالتالي دفع بعمليّة تفكّك العراق إلى أبعد حدّ. فهل سيبقى صدّام أسير مواقفه وقد دامت أكثر من عقد، أم يبادر إلى كسر الطوق المفروض عليه عبر المشاركة الطوعيّة في برنامج مراقبة التسلّح وإيجاد تسوية تاريخيّة طال انتظارها مع الشيعة والأكراد؟

هل سيستفيد صدّام حسين من هذه الأوضاع الجديدة للقيام بمراجعة تاريخيّة، تكسر الطوق وتعيد العراق إلى الحياة الدوليّة الطبيعيّة، أم أنّنا هنا أمام تمنٍّ في غير محلّه؟ جوابي عن هذا السؤال، أنّ التغير عند صدّام حسين أمر عسير دونه صعوبات ليس أقلّها الذهنيّة والموقف الآسر. أمّا الولايات المتّحدة الأميركيّة فيتجاذبها تيّاران، أحدهما يقول بضرورة إلحاق عمليّة أفغانستان بعمليّة في العراق لطرد صدّام حسين من الحكم.

كلّنا يعرف أنّ لهذا الحلّ مخاطر عديدة، أهمّها المساهمة في تصعيد التطرّف الإسلاميّ الذي يرى في الحرب على الطالبان وبن لادن حربًا على الإسلام، فكيف إذا ما استبعت بحرب على العراق؟ وتيّار آخر يقول بمتابعة الحصار ودعم التيّارات المعارضة من أجل تغيير يأتي من الداخل. أمّا في اعتقادي، فمن الضروريّ الدفع بديبلوماسيّة غير عاديّة تقنع صدّام حسين بضرورة الدخول الطوعيّ في برنامج المراقبة والتسوية السياسيّة السلميّة مع الداخل والخارج. هذا إذا ما أردنا مخرجًا يقينا العنف والراديكاليّة السياسيّة كأجوبة دائمة على المطبّات العراقيّة القاتلة.

وفي ما يتعلّق بالتعاون مع باكستان، فقد بني على أساس استراتيجيّة الطوق للقضاء على نظام الطالبان. وتجاوبت باكستان مع الولايات المتّحدة منذ إعلان المواجهة مع الحركات الأصوليّة، ولكن على نحوٍ حذر لما في هذا الموقف من انعكاسات على السلام الأهليّ في داخلها وتخوّف الرئيس مشرّف النسبيّ من مواجهة مع الأصوليّين الباكستانيّين، بالإضافة إلى تعاطف جزء من المخابرات الباكستانيّة والجيش مع نظام الطالبان الذي أوجدوه كأفضل سبيل لتثبيت سياسة النفوذ الباكستانيّة في أفغانستان. لقد برهن مشرّف عن حكمة سياسيّة وتصميم أكيدين، فنجح في إزاحة معارضيه في الجيش والمخابرات، وفي توسيع دائرة التعاون العسكريّ مع الولايات المتّحدة تدريجًا دونما إثارة للحساسيّات على نحوٍ صاخب. وأهمّ ما في موقفه هو تصميمه على مواجهة الحركات الأصوليّة على غير مستوى، بما فيه إعادة النظر في المدارس الدينيّة التي اعتبرها في أساس تفسير خاطئ للإسلام يدفع إلى العنف والتطرّف، وإلى نشوء حركات سياسيّة رديكاليّة وإرهابيّة تؤثّر في الاستقرار الداخليّ والإقليميّ والدوليّ. وقراره في مجال مواجهة الأصوليّة والتأكيد على الطابع الإسلاميّ المعتدل لدولة باكستان وعلى انخراطها في حياة المجموعة الدوليّة، قد أدّى إلى تشجيع النزعات المعتدلة في البلدان الإسلاميّة ودفعها إلى اتّخاذ مبادرات مماثلة. لقد حاول المتطرّفون داخل الجيش والمخابرات في أوساط الأصوليّين إفشال مبادرات الرئيس مشرّف عبر دفع

التطرّف الإيديولوجيّ، ولكنّهم لم يَلقوا التجاوب اللازم، أو عبر إعادة تحريك أزمة كاشمير لا سيّما من خلال مهاجمة البرلمان الهنديّ في الإقليم وإعادة تحريك العداوة بين الهند وباكستان. لكنّ موقف مشرّف الثابت وإدانته المتطرّفين ومواجهتهم، حالت دون الانزلاق المطلوب، وقد تُفسح في المجال لمرحلة جديدة من المفاوضات بين الهند وباكستان لمعالجة أزمة كاشمير المديدة.

إنّ نجاح المبادرة السياسيّة والعسكريّة الأميركيّة في إزالة نظام الطالبان وفي تفكيك المرتكز اللوجستيّ والعسكريّ والسياسيّ لتنظيم القاعدة قد أصبح واقعًا يؤسّس لمرحلة جديدة داخل أفغانستان وفي المنطقة. هذا يعني بداية سياق سياسيّ جديد يهدف إلى إعادة بناء دولة فعليّة في أفغانستان ومنع تحوّلها مجدّداً إلى أرض سائبة تتوسّلها السياسات الإرهابيّة الباحثة عن أرض تريدها حصنًا ومنطلقًا لأعمالها. وهذا يعني أنّه على جيران أفغانستان التخلّي عن سياسات النفوذ القائمة على اختراق الانقسامات الأفغانيّة وتوظيفها في خدمة أهدافها المتحرّكة والمتضاربة، وأنّه يتوجّب على الهند وباكستان وإيران وكازاخستان المساعدة على تثبيت السياق القاضي بإعادة بناء الدولة الأفغانيّة ومقاربة مشاكلهم من زاوية إيجاد تسويات ديموقراطيّة جدّيّة.

لقد ساعدت المبادرة الأميركيّة في تحقيق أهداف أفغانيّة داخليّة أساسيّة: أ) عودة أفغانستان إلى المجموعة الدوليّة، ب) تحريك مشاريع المصالحة الوطنيّة وإعادة بناء الدولة على قواعد جديدة، ج) تحريك عمل إنمائيّ يجمع مبادرات دولاتيّة والمؤسّسات الدوليّة والمنظّمات غير الحكوميّة. لا ريب أنّ العمل السياسيّ والعسكريّ وما أدّى إليه حتّى اليوم قد أفسح في المجال أمام نشوء معادلات جديدة تساعد على دفع الاستقرار في منطقة آسيا الوسطى، ولعلّها تكون مناسبة لا تُفوّت من أجل الدفع بسياسات إصلاحيّة تساعد على إعادة صياغة البنيات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة لمجتمعات ودول شديدة التفكّك وتعاني من أزمات اقتصاديّة واجتماعيّة وتربويّة حادّة. هذا يُملي أيضًا على الولايات

المتّحدة ودول الغرب الديمقراطيّة الخوض في سياسات تُوائم بين سياسة القوى الواقعيّة والسياسة الخارجيّة كعمل اجتماعيّ (كُونْدُوليسا رايس) أي كعمل إصلاحيّ يهدف إلى تجاوز الدوّامات النزاعيّة المغلقة والمتوالدة التي يحدثها التخلّف السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ. لا تعفينا هذه الملاحظات من رؤية المصاعب التي ترافق الأعمال العسكريّة الدائرة حاليًا، والمشاكل المحيطة بإعادة بناء دولة مركزيّة في أفغانستان التي تعيش تحت وطأة الصراعات القبليّة المدمّرة والمداخلات الخارجيّة التي توظّفها ضمن سياسات النفوذ المتضاربة.

ولا بدّ أيضًا من التركيز على أهمّيّة هذه المبادرة في مجال تطوير سياسات إسلاميّة معتدلة وبالتالي الدفع بمفكّرات إصلاحيّة داخل المجتمعات والدول الإسلاميّة.

إنّ إيران، بحكم خلافها الاستراتيجيّ والإيديولوجيّ مع نظام الطالبان، بالإضافة إلى دعمها لتحالف الشمال المؤلّف من الطاجيك والأوزبك والهزار في غالبيّته، قد استفادت من هذه الأزمة لتأكيد نفوذها في المنطقة وتصفية حساباتها مع نظام الطالبان والمشاركة في تسوية أفغانيّة بديلة والدخول في عمليّة مصالحة مع الولايات المتّحدة من الباب الأفغانيّ. وعودة التوتّر بين إيران والولايات المتّحدة وإعادة اتّهامها إيران بالعمل على تغذية السياسات الإرهابيّة ما هو إلّا صورة عن صراع الإصلاحيّين والمتطرّفين داخل النظام الإيرانيّ، إذ إنّ المتطرّفين ينظرون بقلق إلى إفلاس السياسات الراديكاليّة الإسلاميّة، وبالتالي يعارضون أيّ تطبيع مع الولايات المتّحدة يؤدّي إلى دخول سياسةِ تعاون معها في عمليّة محاصرة نظام الطالبان وتصفية تنظيم القاعدة. والمفارقات الجيوبولتيكيّة والإيديولوجيّة التي تحكم السياسة الإيرانيّة تفترض بالإيرانيّين حسم موقفهم باتّجاه الأزمة الأفغانيّة، لا سيّما أنّ الأميركيّين غير راغبين في تسويات عُرج في هذا المجال. لا بدّ أيضًا للأميركيّين من النظر إلى الصورة الإيرانيّة الكبرى ورؤية تلاوينها الإصلاحيّة والراغبة في فتح صفحة علاقات جديدة معها ومع سائر دول الغرب، وبالتالي تفويت

الفرصة على المتطرّفين المحافظين الذين يرغبون في إبقاء علاقات المواجهة.

في ما يختصّ بالأنظمة العربيّة المعتدلة، فهي إيجابيّة في إدانتها العمليّات الإرهابيّة في الولايات المتّحدة الأميركيّة، ولكنّها متلكّئة في اتّخاذ مواقف سياسيّة أو عسكريّة عمليّة، وذلك لما تعانيه من ضغوطات متأتّية من المعارضة الإسلاميّة في شوارعها. وبالتالي فهي تطالب بتبديل الأولويّات ومعالجة المسائل ابتداءً من وضع الحلّ الفلسطينيّ - الإسرائيليّ على نار ساخنة، كأفضل سبيل لاحتواء الراديكاليّين الإسلاميّين. النظام السعوديّ هو في حالة تجاذب بين حاجته إلى الوجود العسكريّ الأميركيّ وتمويله كلّ الحركات الأصوليّة داخل المدى الإسلاميّ وخارجه كضمانتين لاستمراريّته. هذه اللعبة المزدوجة آتية على نهايتها، ومن المرجّح أن تعيد الولايات المتّحدة النظر في أولويّات سياستها مع السعوديّة. في حين أنّ النظام المصريّ يفضّل في هذه المرحلة عدم إثارة حركاته الأصوليّة وإزاحة متاعبه باتّجاه التركيز على المسألة الفلسطينيّة. الأردنّ يعلن من ناحيته تضامنه العلنيّ مع الولايات المتّحدة واستعداده للمشاركة في أيّ عمل رادع. أمّا سورية فهي، على إدانتها للأحداث، ترفض أن تخوض في موضوع حلف عسكريّ أميركيّ ضدّ الإرهاب الأصوليّ وأن تثير مسألة الحركات الأصوليّة التي تتحرّك ضمن دائرة نفوذها. ليبيا بدورها تعلن إدانتها وتأخذ بُعدها عن هذه الممارسات التي سبق أن دعمتها. في ما يعوذ إلى السودان، تلازَم موقفُ الإدانة المبدئيّة مع تعهّد للتعاون في المجال الاستخباراتيّ. أمّا اليمن فقد دخلت في سياسة تعاون عمليّ مع الولايات المتّحدة الأميركيّة للتصدّي لشبكات تنظيم القاعدة في داخلها. يبقى أخيرًا تحديد موقع لبنان من الأوضاع الجديدة. وأقلّ ما يقال فيه أنّ بلادنا تمسّكت بموضوع التميز بين الإرهاب والمقاومة لأنّها لا تستطيع أن تأخذ مواقف واضحة من قضايا بهذه الخطورة؛ فالموقف الغامض هو أفضل المواقف. ويبدو أنّ السياسة الأميركيّة غير ملتبسة في مجال تطبيع الأوضاع في جنوب لبنان، وذلك عبر

إنهاء الدور العسكريّ لحزب الله وتسلّم الجيش الحدود الجنوبيّة وعودة لبنان في إطار المفاوضات الشرعيّة القائمة بين الدول. ينعطف هذا الموقف الأميركيّ على موقف أوسع يقضي بمحاصرة كلّ المنظّمات الأصوليّة الفلسطينيّة التي يعتبرها عائقًا في مجال عودة المفاوضات بين السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة وإسرائيل. فحزب الله، بحسب الرؤية الأميركيّة، يتولّى دورًا أساسيًّا في تزخيم السياسات الصداميّة في الأوساط الفلسطينيّة وفي الحؤول دون السياق التفاوضيّ وبالتالي يؤكّد عدم تراجعه عن خطّه المتطرّف. والاجتهادات التي يلجأ إليها الحزب للتمييز بين العمل المقاوم والإرهاب تبقى، في نظر أميركا أيضًا، غير مقنعة ما دام مؤدّاها الفعليّ هو تثبيت دوّامات نزاعيّة مغلقة ونسف المفاوضات وتعزيز التيّارات المتطرّفة عند الجانبين الإسرائيليّ والفلسطينيّ؛ بالإضافة إلى تعزيز المناخات الأصوليّة في المنطقة والعالم الإسلاميّ، وهي التي تتغذّى من الاحتقانات النزاعيّة وتَرَكُز السياسات المتطرّفة.

محاور عمليّة

إنّ مفاعيل الأحداث التي جرت في ١١ أيلول سوف تفترض مقاربة جديدة للواقع الدوليّ تنعقد حول المحاور التالية:

١ - قيام الولايات المتّحدة الأميركيّة ودول الغرب الديموقراطيّ بإنهاء المواجهات في أفغانستان وبتثبيت ديناميّة إعادة بناء الدولة على صعوباتها. وتسريع وتيرة المصالحة الداخليّة وتأسيس الدولة الأفغانيّة الجديدة يتطلّب سياسة تداخليّة في المجالات التالية: ١) تطوير آليّات التشاور والمشاركة بين سائر الفئات الأثنيّة والقبليّة؛ ٢) ضبط الصدامات القبليّة في الإقليم والإسراع في تكوين الجيش الوطنيّ الأفغانيّ؛ ٣) تأمين الفراغ الأمنيّ الحاضر من خلال القوّات الدوليّة الموجودة في المدن الكبرى وتعاونها مع القوّات الأفغانيّة الحليفة؛ ٤) إطلاق البرامج الإنمائيّة التي أقرّتها المجموعة الدوليّة في مجالات البنية التحتيّة، وبناء الإدارة

العامّة، والسياسات الصحّيّة والتربويّة والاجتماعيّة... ولا بدّ في هذا المجال من إيجاد آليّة تنفيذيّة تسمح بصرف المساعدات الإنمائيّة على الوجه الصحيح الذي يمنع الإهدار أو التقاسم بين أمراء الحرب وزعماء القبائل. إنّ الإشراف المباشر مِن قِبَل المؤسّسات الدوليّة والدول المساعدة، على البرامج الإنمائيّة، هو أساسيّ في هذا المجال.

٢ - إعادة تأكيد القواعد الفلسفيّة التي تقوم عليها الديموقراطيّات الغربيّة، وذلك منعًا لعودة الالتباسات التي استعملها الأصوليّون الإرهابيّون في مجال التصرّف بالحرّيّات الديموقراطيّة. فمبدأ فصل الدين عن الدولة، ودولة القانون، والتعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة والحياتيّة، وحقوق الإنسان، جميعها مبادئ تتنافى مع الرؤية التوتاليتاريّة والانقلابيّة لدى الأصوليّين الإسلاميّين. وبالتالي فكلّ مخالفة لهذه القواعد سوف تؤدّي إلى إقصاء المتّهمين من الدول الغربيّة إلى هذه الجماعات. وهذا يعني بالتالي عدم التهاون في تطبيق مبدأ المحاسبة الديموقراطيّة التي تفترض التزامًا كاملًا بقواعد المواطنيّة الديموقراطيّة. فلا مجال للازدواجيّة والانتقائيّة، فإمّا الانخراط في السياق الديموقراطيّ وتبنّي القِيَم الديموقراطيّة وإمّا مغادرة الدول الديموقراطيّة.

كما أنّه لا بدّ من التأكيد على القِيَم الإنسانيّة والروحيّة الجامعة التي تحول دون تركّز المنعزلات، وتؤسّس للروح المسكونيّة بين الأديان، وتساعد على فتح أفق العمل التضامنيّ من أجل إيجاد تسويات سلميّة وعادلة وأخلاقيّة للمشاكل السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي تؤسّس للعنف والعلاقات النزاعيّة في المجتمعات الإسلاميّة.

٣ - العمل على الحؤول دون تحوّل الهجرات الإسلاميّة إلى منعزلات دينيّة وسياسيّة، وذلك عبر تسريع اندماجها بالمجتمعات الغربيّة عبر سياسات الانخراط المهنيّ والتمكين اللغويّ وتمثّل الثقافة السياسيّة الديموقراطيّة والدخول في الحوار الدينيّ المسكونيّ والزيجات المختلطة والتعرّف الجدّيّ إلى القِيَم الحضاريّة الخاصّة بهذه المجتمعات.

٤ - العمل على إعادة النظر في القوانين التي تنظّم الهجرات بحيث تُضبط عمليّات دخول هذه البلدان والخروج منها وتوضع قوانين صارمة لضبط الإقامات والعمل والدرس والتجنّس في هذه البلدان. إنّ التساهل في عمليّات الدخول والخروج والإقامة قد أمّنت الشروط المناسبة للأعمال الإرهابيّة؛ فكما يتبدّى للمراقب، استفاد هؤلاء الإرهابيّون من سهولة تنقّلهم وإقامتهم لبناء شبكاتهم والشروع في عمليّاتهم في آماد زمنيّة قصيرة، فمعظمهم لم يمضِ على إقامتهم في أوروبّا وأميركا غير بضع سنوات.

٥ - العمل على إعادة ضبط العلاقات والتحالفات مع الدول الإسلاميّة ودول العالم الثالث بوجه الإجمال، على قاعدة التعاون المشروط في احترام حقوق الإنسان، وفتح باب المشاركة الديموقراطيّة والسياسيّة الواجبة، واحترام حقوق الأقلّيّات الدينيّة والإثنيّة، والسياسات البيئيّة، . . . وذلك منعًا لتفاقم الأزمات التي تؤدّي إلى تنامي التيّارات الدينيّة والسياسيّة المتطرّفة فيها، وإلى الهجرات المتكاثفة من بلدان الجنوب إلى بلدان الشمال. فالتوظيف في مجال حلّ النزاعات هو من أهمّ الوسائل الحاضرة لمعالجة المشكلات السياسيّة المديدة في هذه المجتمعات. فمعالجة الملفّ العربيّ - الإسرائيليّ وملفّ أفغانستان وملفّ كاشمير والملفّ العراقيّ وتسوية ملفّات البلقان الساخنة في البوسنة وكوسوفو ومونتينغرو هي من القضايا المحوريّة التي يجب وضعها على نار حامية، وذلك من أجل تراجع الاحتقانات النزاعيّة التي تؤثّر بشكل بارز في العالم الإسلاميّ. إنّ تطوير فكر دينيّ نقديّ ومنفتح على التواصل مع الديانات الأخرى ومع الأنساق الحضاريّة الأخرى في العالم هو أساسيّ في ديناميّة سِلْمٍ فاعلة.

٦ - معالجة مشكلة الانشطارات الاقتصاديّة والاجتماعيّة بين بلدان الشمال والجنوب، وذلك من خلال سياسة المساعدات المشروطة التي تؤكّد على ضرورة تطوير سياسات إنمائيّة مبنيّة على القواعد التالية: نقل التكنولوجيا، تدريب الكفايات المهنيّة، تنوّع برامج العون الماليّ

والتسليفات والقروض، الخوض في عمليّات الإصلاح الاداريّ والماليّ والقضائيّ، إدخال برامج اقتصاديّة قائمة على قاعدة التنمية المستديمة والتداخل الإنمائيّ، التركيز على الثقافة السياسيّة الديموقراطيّة في عمليّة بناء مؤسّسات الحكم وحلّ النزاعات والممارسات العامّة؛ تعزيز ثقافة حقوق الإنسان وتنويع تطبيقاتها في مختلف المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والمهنيّة والاجتماعيّة... الدفع بمشاريع إصلاحيّة للتعليم المدرسيّ والمهنيّ والجامعيّ بحيث يوجد تداخل بين الاعتبارات المعرفيّة والاعتبارات المهنيّة التي هي في أساس الاقتصاد المعرفيّ المعاصر.

٧ - العمل الحثيث على تطبيق اتّفاقيّات نزع السلاح وتوسيع تطبيقاتها بحيث تشمل كلّ أنواع الأسلحة والنزاعات والدول والفئات التي لم تشترك فيها حتّى اليوم. إنّ مقاربة النزاعات في الخليج وإسرائيل وفلسطين من هذا المنحى هو من الخيارات الواجب اعتمادها في السيناريوهات السلميّة القادمة.

قواعد السلم الجديد وسباق الاستحقاقات

إنّ الحجج التي استعملها الإرهابيّون ومَن حاول عن حسن نيّة أو سوئها تبرير أعمالهم، تدور في معظمها حول تقاعس الولايات المتّحدة عن حلّ القضيّة الفلسطينيّة، ومسألة حصار العراق ودعم الأنظمة الرجعيّة في العالمين العربيّ والإسلاميّ. لم يعد غافلًا على أحد أنّ إرهاب الأصوليّين الإسلاميّين هو مشروع إيديولوجيّ يتوخّى ضرب الغرب انطلاقًا من إيديولوجيّة حاقدة. إنّه ما نسمّيه «إيديولوجيا بغض» تتوخّى إشاعة موقف صداميّ مع الغرب وتكريس نوع من القطيعة النفسيّة والدينيّة والحضاريّة والسياسيّة تؤسّس لصدام بين الإسلام والمسيحيّة، بين الإسلام والغرب... في هذا المجال، يعزّز الأصوليّون الإرهابيّون مقولة هانتنغتون في صدام الحضارات، عبر التأكيد أنّه لا إمكانيّة لإيجاد صيغة تعامل مع الغرب الديموقراطيّ ومع المسيحيّة خارج منطق الجهاد والإرهاب، كما عبّر عن ذلك أحد الإرهابيّين الليبيّين المتمين إلى شبكة

القاعدة في أوروبّا، عندما قال إنّ «مجاهدي المهجر يقبضون على أوروبّا متّبعين حكمة الأفاعي والذئاب». كما أنّ أداءهم يسائل على نحوٍ جدّيّ مقولة فوكوياما حول «نهاية التاريخ»، أي اعتماد الخيار الديموقراطيّ واقتصاد السوق كنماذج مرغوبة في مختلف الدوائر السياسيّة الدوليّة؛ إنّ التربة الثقافيّة والسياسيّة وسلوك الأنظمة التي تسود في الكثير من دول ومجتمعات العالم الثالث غير مؤهّلة إن لم نقل نافية للديموقراطيّة. وأمّا على الصعيد الاقتصاديّ، فقد عُطِف نموذج الدول القاضمة القائمة على الاستثمار الرّيعي للموارد العامّة من قِبَل الطبقات الحاكمة، على نموذج الاقتصاد المنحرف حيث تسيطر المنظّمات الإرهابيّة ومافيات المخدّرات والسلاح والبغاء، بالتعاون والتواتر والتنافس على مقدّرات الحياة الاقتصاديّة.

يكمن خطر هذا التوجّه في محاولته السيطرة على المهاجرين المسلمين، وخلق تخوم سياسيّة جديدة تعطّل الحدود السياسيّة المستندة إلى قاعدة الدولة السيّدة على أرضها، وإحلال فواصل دينيّة تستعملها المنظّمات الإرهابيّة لضرب أمن الديموقراطيّات الغربيّة واستهداف قِيَمها وهويّتها الحضاريّة وأنظمتها السياسيّة.

إنّ خطر ما أظهرته هذه الأحداث هو محاولة إقامة خطوط شرخ دينيّة وتوظيفها في مشاريع انقلابيّة قائمة على رؤية خلافة إسلاميّة عالميّة كما يقول بها أسامة بن لادن. والتوجّه إلى «أمّة المليار» هو نوع من الخطاب الإيديولوجيّ الذي يوظّف كتصوّر في خدمة إستراتيجيّات انقلابيّة وإرهابيّة متحرّكة. ومقولة الأمّة الإسلاميّة كمثال إيديولوجيّ أو كَيُوتُوبيا إيديولوجيّة، قد استعملتها حركاتٌ أصوليّة عديدة في مجال إضعاف شرعيّة الأنظمة القائمة في الدول الإسلاميّة وفي مجال التحضير لانقلابات سياسيّة؛ وأمّا الآن فهي توظّف في مشروع يشبه يوتوبيا «الثورة العالميّة» التي سيّرت الحركة البولشيفيّة على وتائر متباينة منذ بداياتها وحتّى نهايتها.

إنّ الأزمات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والسكّانيّة الكبيرة

التي يتخبّط فيها العالم الإسلاميّ قد أمّنت الأرضيّة الملائمة لنشوء مثل هذه الحركات الراديكاليّة. سوف تبقى هذه الحركات فاعلة ما لم تدخل المجتمعات والدول الإسلاميّة في الحلقة الفاضلة التي تعالج فيها هذه المشاكل على نحوٍ جذّيّ وفعليّ. إنّ «حركات الغضب» هذه هي مؤشّرات عياديّة وسياسيّة وبالتالي تتطلّب علاجات وبرامج إصلاحيّة. فالعالم الإسلاميّ، بالرغم من محاولات الأنظمة والنماذج التي ابتدعتها، لم يطوّر حتّى الآن حلولًا فعليّة ولم يُوجِد نُخَبًا إصلاحيّة تقوم بالعمل التغييريّ المطلوب. فالأنظمة التقليديّة لم تَعِ أهمّيّة هذه المشاكل، والأنظمة التي أتت باسم التغيير من أحزاب قوميّة عربيّة وجمهوريّات وديكتاتوريّات عسكريّة وحركات أصوليّة، لم تستطع معالجة الملفّات السياسيّة والإنمائيّة الخطيرة في هذه البلدان. البرامج الإصلاحيّة بقيت في كثير من البلدان اسميّة، وأمّا المتبقّي الوحيد فهو ذهنيّة التصارع القبليّ واستثمار موارد الدولة من قِبَل الشخص أو الجماعات البعيدة عن فكرة وواقع الدولة المستقلّة عن المصالح الخاصّة والجزئيّة، والبعيدة عن الخير العامّ والعمل الإصلاحيّ الفعليّ وتطوير فكرة وواقع واستقلال المجتمع المدنيّ ومؤسّساته.

ولا بدّ من طرح السؤال التالي: أين يقف الفكر الدينيّ من حالة التأزّم المديدة التي تعيشها المجتمعات الإسلاميّة؟ هل تحوّل هذا الفكر إلى نظام دفاعيّ نفسيّ يمنع من التواصل الحرّ مع الآخرين، وبالتالي يمهّد الطريق لعلاقات العنف كحالة ملازمة؟ إنّ غياب الثقافة الديموقراطيّة وتنامي المشاكل الاقتصاديّة والاجتماعيّة وما يرافقه من انهيار للمرجعيّات القيميّة وعدم إيجاد بدائل بنّاءة لها، لم يمهّد لإيجاد تيّارات دينيّة إصلاحيّة ونقديّة وفاعلة في حياة المجتمعات الإسلاميّة؛ الأمر الذي جعل الخطاب الدينيّ الإسلاميّ الغالب في حال صدام مع قِيَم الحداثة ومع الغرب. إنّ الأزمات البنيويّة التي تعيشها المجتمعات الإسلاميّة هي حصيلة عدم نجاح المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة في التعاطي مع الحداثة من منطلق تفاعليّ بنّاء على وجه الإجمال؛ فبقيت في حالة العلاقة السلبيّة كما يؤكّدها تركيز

استعدادات نفسيّة نزاعيّة تختزن مرارةً دائمة وميلًا إلى السلوك العنيف كردّة فعل على عدم قدرة معالجة المشاكل الحياتيّة على تنوّعها. هل إنّ الغرب هو الذي أسّس للديكتاتوريّات التي تحكم معظم الدول الإسلاميّة؟ وهل هو الذي منع من إنشاء اقتصاديّات منتجة، ومن وضع سياسات إنمائيّة وأنظمة اجتماعيّة مساواتيّة قائمة على توزيع عادل للثروات، ومن إرساء ثقافة ديموقراطيّة لحلّ النزاعات ولإدارة الحياة العامّة وبناء المؤسّسات السياسيّة، ومن الدفع بنُخَب إصلاحيّة نزيهة لا تستملك الموارد العامّة ولا تتصرّف بها، ومن إطلاق الحرّيّات العامّة والخاصّة وتركيز ثقافة حقوق الإنسان في قلب النسيج التعامليّ للمجتمعات المعنيّة، ومن بناء ثقافة فنّيّة وأدبيّة وعلميّة ودينيّة خلّاقة ومتواصلة مع سائر الثقافات العالميّة؟ لا شكّ في أنّ هناك مَن يردّون بعض المآسي والصعوبات إلى الاستعمار بمختلف وجوهه، إلّا أنّه لا نستطيع أن نبني المستقبل على عقدة الماضي.

فالتغيير المطلوب في هذه المجتمعات هو على مستوى القِيَم الثقافيّة والدينيّة والسياسيّة والإنمائيّة، وذلك بفكّ الحصار الذهنيّ ودفع التواصل مع كلّ الثورات العلميّة والثقافيّة البنّاءة ومع الأديان والحضارات الأخرى.

يضاف إلى ذلك أنّ العمل الإنمائيّ والإنسانيّ الكثيف والمتنوّع الذي تقوم به مجتمعات الغرب الديموقراطيّ من خلال المؤسّسات الحكوميّة والمنظّمات غير الحكوميّة في مختلف دول العالم الثالث ومن بينها الدول الإسلاميّة يؤكّد وعيها لالتزاماتها الأخلاقيّة والسياسيّة تجاه بلدان الجنوب، وإيمانها العميق بأنّ العمل الإصلاحيّ يتطلّب خلق مجتمعات مدنيّة قادرة ومنظّمات غير حكوميّة فاعلة بالإضافة إلى الإصلاحات على مستوى مؤسّسات الدولة. كما أنّها تثبت مصداقيّتها الأخلاقيّة والروحيّة عبر العمل في خدمة المتألّمين والمحتاجين والمحرومين من حقوقهم بمعزل عن هويّتهم ودينهم وانتمائهم الوطنيّ والسياسيّ. إنّ المبادرات الإنسانيّة التي اتّخذتها الحكومات الغربيّة والمنظّمات غير الحكوميّة في مجال المداخلة الإسعافيّة والاهتمام بمأساة

الجوع والهجرة من مناطق المجابهات العسكريّة، هي مؤشّرات مهمّة يجب تظهيرها في عمليّة تقييم متكاملة. هل هذا يعني أنّ العمل كاف في هذا المجال؟ الجواب كلّا، فالمطلوب هو مضاعفة المداخلات الإنمائيّة على كلّ الأصعدة لأنّها الطريق الوحيد للخروج من دوّامات الفقر والعنف المغلقة.

علينا أن نقول ختامًا في هذا المجال إنّ عمل الغرب الديموقراطيّ، سواء من خلال حكوماته أم من خلال مجتمعاته المدنيّة أم عبر المؤسّسات الدوليّة من أجل كسر دوّامات التخلّف المغلقة، مستمرّ، ولكن درجة التجاوب في مجتمعات العالم الثالث ودوله ليست بالقدر المطلوب من أجل الحثّ على التغييرات النوعيّة المطلوبة. أسباب الإغلاق تكمن داخل هذه المجتمعات لا في خارجها. أعتقد أنّه آن الأوان لأن تقال الحقائق ويوضع حدّ لسياسات الابتزاز التي تقوم على تحميل الغرب مسؤوليّة التخلّف والديكتاتوريّة والعنف الذي دفعت به المجتمعات الإسلاميّة لأسباب خاصّة لا علاقة للغرب بها.

إنّ دول الغرب الديموقراطيّ أمام تحدّيات أساسيّة تتطلّب إجابات واضحة وحاسمة لتحمي ذاتها تجاه هذه الحركات العدميّة، وتعالج على نحوٍ فعليّ مجموعة المشاكل الأمنيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي أدّت إلى تناميها. يعني على الغرب أن يسعى إلى إعطاء أجوبة جديدة عن مشكلة المواءمة بين أسسه الديموقراطيّة ومنطق السياسة الواقعيّة (Realpolitik) الذي يقضي أحيانًا بالتسليم بتسويات سياسيّة عُرج ومؤقّتة مع أنظمة دول العالم الثالث والدول الإسلاميّة التي تخالف في دوافعها وأدائها هذه الأسس. على الديموقراطيّة أن تشدّد في علاقاتها على ضرورة ربط السياسة الواقعيّة بتعهّدات وبرامج عمليّة تدفع العمل السياسيّ والعامّ باتّجاه الديموقراطيّة ودولة القانون والأفق الإنمائيّ واحترام حقوق الإنسان والتسوية العقلانيّة للنزاعات.

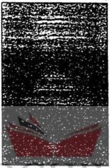
إنّ التعاون المشروط هو أساسيّ لحثّ هذه المجتمعات على دفع

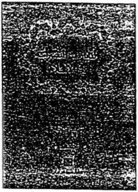
نُخَب إصلاحيّة تقوم بأعمال التغيير المطلوبة على نحو ذاتيّ ومستقلّ. هذا يعني أنّ هذه المجتمعات مدعوّة إلى إيجاد بدائل فكريّة وسياسيّة تغييريّة خارج الأصوليّة التي هي مشروع صدام مغلق الآفاق، يحمل وعودًا كاذبة لا يُرجى منها جدوى في معالجة المشاكل الفعليّة. المجتمعات الإسلاميّة بحاجة إلى شخصيّات أمثال غاندي ومارتن لوثر كينغ ونلسون مانديلا وجيري أدمز، تمثّل الوجدان الجماعيّ ومعاناة مجتمعاتها، ولها من الوزن الأخلاقيّ ورحابة الأفق السياسيّ واحترام الآخر، ما يؤهّلها للاضطلاع بأدوار مهمّة في خروج مجتمعاتها من منطق الخيارات الانتحاريّة والأفق المسدودة والدوّامات النزاعيّة المغلقة. ولا شك في أنّه لا بدّ من إيجاد نُخَب تواصليّة وإصلاحيّة في صحراء الأصوليّات التي تحاول حجب الأفق في العالم الإسلاميّ. إنّ العمل على تجاوز المناخ المظلم الذي يخلقه النهج الاستشهاديّ والجهاديّ مع كلّ ما يرافق ذلك من تمجيد للموت لنا ولسوانا كسبيل أوحد لحلّ المشاكل السياسيّة والحياتيّة، هو من أولويّات أيّة مفكّرة تغييريّة في العالم الإسلاميّ، بحيث يعاد النظر في هذه الثقافة السياسيّة العدميّة باتّجاه ثقافة التسوية العقلانيّة والديموقراطيّة للنزاعات. ليس هناك من بدائل ديموقراطيّة ومسالمة ما لم يخلق مناخ جديد واستعدادات جديدة ونهج سياسيّ جديد وثقة بقدرة المقاربات العقلانيّة والأخلاقيّة في إيجاد حلول فعليّة للمشاكل الحياتيّة التي يعيشها هذا العالم. ودخول النخب الشموليّة الأفق والرؤية هو أساسيّ لتطبيع التواصل مع الآخر، أكان الغرب أم سواه، ولدفع المجتمعات الإسلاميّة إلى فهم أكثر موضوعيّة لحقائق العالم المعاصر، وبناء مفكّرة تغيير سياسيّ واقتصاديّ واجتماعيّ وثقافيّ بنّاءة وفاعلة وغير دفاعيّة. الطريق إلى الخيارات السلميّة والمحرّرة صعب، لأنّه يتطلّب عملًا في مجال إعادة بناء الذات بدون أوهام، فكيف إذا كانت هذه الأوهام قاتلة؟!!! هنا تكمن المشكلة الأساسيّة في هذه المجتمعات: كيفيّة العبور من الوهم إلى الواقع.

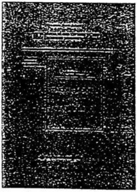
٢٠٠٢/٣/٢٢

صدر حديثاً عن دار المشرق

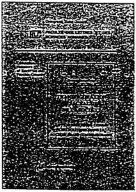












الكنيسة المصريّة في رسائل العيد
للقدّيس أثناسيوس الرسوليّ بابا الإسكندريّة

الخوري بولس الفغالي*

دأب أساقفة الإسكندريّة، منذ مجمع نيقية[1] الذي كلّفهم تكليفًا رسميًّا، على تحديد التاريخ الذي فيه تعيّد الكنيسة عيد الفصح، كلّ سنة. وما كانوا يقتصرون على بعض عبارات صغيرة، بل كانوا يرسلون كلّ سنة رسائل «رعائيّة» تتوجّه إلى الأساقفة المؤمنين في الأبرشيّات المرتبطة بكرسيّ الإسكندريّة، كما يرسلون إلى البطريركيّات الكبرى في رومة والقسطنطينيّة وأنطاكية وأورشليم. هذا ما يُسمّى رسائل العيد[2]. أوّل أثر نجده وجّهه ديمتريوس (١٨٨-٢٣٠) إلى أورشليم وأنطاكية ورومة[3]. وتبعه ديونيسيوس وبطرس وصولًا إلى كيرلّس الذي احتفظت لنا

(*) باحث في الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة الشرقيّة.

(١) رج ما قاله أثناسيوس في رسالة إلى أساقفة أفريقيا (الآباء اليونان ٢٦: ١٠٣٢). عُقد مجمع نيقية من أجل حلّ الأزمة الأريوسيّة، ومن أجل تحديد الفصح عيدًا يحتفلون به في يوم واحد وفي الأرض كلّها.

(٢) *Lettres festales* رج أوسابيوس، التاريخ الكنسيّ ٧: ٢٠ الذي يذكر ديونيسيوس، أسقف الإسكندريّة (٢٤٧-٢٦٥)، وإيرونيمُس، الرجال العظام المقطع ٨٧. وقال يوحنّا كاسيانُس عن عادة أساقفة الإسكندريّة أن يرسلوا رسالة رعائيّة في هذا الشأن بعد عيد الفصح، يحدّدون فيها زمن الصوم المقدّس وعيد الفصح، لا من أجل جميع المدن، بل جميع الأديرة أيضًا.

(٣) Cyrille d'Alexandrie, *Lettres festales* (I-VI), SC 372, Paris, 1991, p. 95-96. المقال ١٠: ٢ في CSEL XIII, p. 286-287

المخطوطات منه بتسع وعشرين رسالة تُعلن زمن عيد الفصح من سنة ٤١٤ إلى سنة ٤٤٤[٤]. أمّا نحن، فنتوقّف بشكل خاصّ عند الرسائل التي حفظها لنا التاريخ من أثناسيوس الذي خلف الإسكندر على كرسيّ الإسكندريّة سنة ٣٢٨[٥].

١ - اللائحة السريانيّة

كتب أثناسيوس في اليونانيّة، ولكنّ رسائله كانت تترجم، شأنها شأن رسائل كيرلّس بعده، إلى السريانيّة كما إلى اللاتينيّة[٦]. أمّا في السريانيّة، فنقرأ لائحة تشير إلى الشهر الفصحيّ لكلّ من السنوات والأيّام، و«إينديقطيون»[٧] والقنصل الرومانيّ، ومدبّر الإسكندريّة،

(٤) المرجع السابق ص ١١٣. رُقّمت هذه الرسائل من ١ إلى ٣٠. سُقّف كيرلّس في ١٧ تشرين الأوّل سنة ٤١٢. فلم يبعث برسالة سنة ٤١٣. كما أنّه لم يرسل رسالة سنة ٤٤٣ ولا سنة ٤٤٤، حيث توفّي في ٢٧ حزيران.

(٥) J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, vol III, Paris, 1962, p. 46ss.

تاريخ الفكر المسيحيّ عند آباء الكنيسة، المكتبة البولسيّة، ٢٠٠١، ص ٤٥١-٤٧١.

(٦) إعتذر إيرونيمُس في إحدى رسائله بأنّه تأخّر في ترجمة رسالة تيوفيلُس لفصح سنة ٤٠٤.

Jérome, *Lettres*, éd. J. Labourt, CUF Paris, TV, éd. Hilberg, CSEL LX, p. 159-181.

رج نشرة إنيك مرّتين لكودكس فيرونا ٦٠ الذي يعود إلى القرن الثامن في *Histoire acéphale*, SC n° 317, Paris, 1985, p. 138-169.

(٧) في الفرنسيّة: Indiction: الرتبة التي تحتلّها سنة في حقبة تتألّف من خمس عشرة سنة في إطار الحساب الكنسيّ. نشير هنا إلى المحاولات التي قدّمت حساب السنوات من أجل الاحتفال بعيد الفصح. مثلاً: جعل ديمتريوس الإسكندرانيّ هذه الحقبة تمتدّ إلى ثماني سنوات، وهيبوليتُس الرومانيّ إلى ستّ عشرة سنة، وبطرس أسقف الإسكندريّة إلى تسع عشرة سنة. راجع حاشية ٣، ص ٧٦-٧٨.

والأناقة أو قاعدة القمر[٨] وكلّ ما يُسمّى آلهة[٩]، والسبب الذي لأجله لم تُرسل الرسالة أو أرسلت من أرض غريبة[١٠]. يبدأ نصّ اللائحة كما يلي: «من رسائل العيد»[١١] للبابا[١٢] أثناسيوس[١٣].

---

(٨) هـ ف ا ق ط ا، في السريانيّة. في اليونانيّة Epaktai (hemerai) أو الأيّام التي تضاف على السنة القمريّة لتتوافق مع السنة الشمسيّة. وحين يعرف الفلكيّ هذا، يعيّن عمر القمر في الأوّل من كانون الثاني، ويعتبر أنّ القمر الجديد هو صفر وبعده تسير السنة مسيرتها.

(٩) هي الآلهة الكواكب السبعة التي بها ارتبطت أيّام الأسبوع. الشمس لليوم الأوّل (dies soli). والقمر (dies lunae, Lundi) لليوم الثاني، (Mardi, Mars) للثالث أو الثلثاء. (Mercure, Mercredi) للرابع أو الأربعاء، للخامس أو الخميس (Jeudi, Jupiter, Jovis)، للسادس أو الجمعة (Vendredi, Venus)، للسابع أو السبت (Samedi, Saturne, Saturday). هي قسمة قديمة لأسبوع في سبعة أيّام، تعود إلى بلاد الرافدين واستعملها اليهود. ولكنّها لم ترتبط بعلم الفلك إلّا في القرن الثالث ق.م. وأخذ بها المسيحيّون رغم ارتباطها بالآلهة الوثنيّة، ولكنّهم بدّلوا اسم اليوم الأوّل نصار يوم الربّ dimanche, dies dominica.

Boll, «Hebdomas» in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenchaft*, 7/2/1912, p. 2547 – 2578.

W. et H. Gundel, *Planeten*, 20/2, 1950, p. 2017-2185.

(١٠) مثلًا، كان أثناسيوس، سنة ٣٤٣ في Sardique (تركيّا)، وسنة ٣٦٤ في أنطاكية.

(١١) في السريانيّة: ا غ ر ت ا. ع ا د ن ي ت ا: الرسائل العيديّة.

(١٢) هو الاسم الذي يحتفظ به إلى اليوم بطاركة مصر. وهو يقابل «أسقف» في «التاريخ اللامعنوَن». (Histoire acéphale, 5, 14 (SC 317, p. 169)

٥: ١٤ نقرأ: «توفّي أثناسيوس في اليوم الثالث من شهر بخوم وقبل رقاده بخمسة أيّام رسم بطرس أسقفًا episcopus وهو من القسس القدماء، الذي يتبعه في كلّ مكان، ثمّ دبّر الأسقفيّة (الأبرشيّة). بعده، تسلّم أخوه تيموتاوس الأسقفيّة، أربع سنوات. وبعد هذا الأخير، رسم الشمّاس تيوفيلُس بابا papa أي أسقف episcopus، (Histoire acéphale, 5, 14 (SC 317, p. 169)

نشير هنا إلى أنّ لائحة «الرسائل العادية» للقدّيس مار أثناسيوس سنة ٣٦٣، تذكر ٧ بخوم أي ٢ أيّار.

(١٣) هذا هو عنوان النصّ السريانيّ لرسائل العيد «للقدّيس مار أثناسيوس». ترجمة Micheline Albert, *Index syriaque des lettres festales, d'Athanase d'Alexandrie*, SC 317, Paris, 1985, p. 224-225.

ويتابع النصّ السرياني: «رسائل العيد لأثناسيوس، أسقف الإسكندريّة، التي أرسلها كلّ سنة إلى كلّ المدن، كلّ الأبرشيّات الخاضعة له أي من بنتابوليس وليبيا إلى أموناقي والواحتين الصغرى والكبرى، ومصر وأغوسطامنيقي مع القسمات[١٤] وتيبائيس[١٥] العليا والوسطى، من السنة ٤٤ لزمن دِيُوقليطيانُس، التي فيها كان عيد الفصح في التاسع عشر من فارموتي، في الثامن عشر قبل غرّة[١٦] أيّار في الثامن عشر من القمر. يوم ترك الإسكندر سابقُه الحياة في الثاني والعشرين من فارموتي، جلس (أثناسيوس) على الكرسيّ (الأسقفيّ) في الرابع عشر من فاهوني في الإينديقطيون الأولى، في قنصليّة أيانوارينس ديوسطُس. وكان المدبّر[١٧] زيناوس (الإيطاليّ) حاكم[١٨] مصر في الأناقة[١٩] الخامسة والعشرين في الأوّل لما يُسمّى آلهة»[٢٠].

ماذا نكتشف في هذا النصّ الذي أرسل سنة ٣٢٧-٣٢٨ الذي يقابل سنة ٤٤ للإمبراطور دِيُوقليطيانُس؟ إنّ أثناسيوس، أسقف الإسكندريّة، يبعث برسالة كلّ سنة إلى الأماكن الخاضعة له. سواء كانت المدن أو الأبرشيّات التي كانت في الأصل مقاطعات إداريّة قبل أن تصبح تسمية لتقسيمات كنسيّة. ويذكر أوّلاً بنتابوليس أو المدن الخمس أو بلاد القيروان على الشاطئ الإفريقيّ[٢١]. ثمّ ليبيا السفلى ومصر والمقاطعة التي عاصمتها تية، في مصر الجنوبيّة. تلك هي مقاطعات أربع استحدثها دِيُوقليطيانُس (٢٤٥-٣١٣). وبعد سنة ٣٤١، أضيف إليها القسم الشرقيّ

---

(١٤) Nome من اليونانيّة nomos: قسمة إداريّة عرفتها مصر القديمة.

(١٥) Thébaïde القسم الجنوبيّ في مصر (عاصمته تية) حيث ازدهرت الحياة الرهبانيّة بشكل خاصّ.

(١٦) Calendes اليوم الأوّل في الشهر، عند الرومان.

(١٧) «م د ب ر ن ا» في السريانيّة.

(١٨) Eparque يقابل رئيس أبرشيّة على المستوى الدينيّ.

(١٩) Epacte رج حاشية ٨.

(٢٠) حاشية ١٣، ص ٢٢٤-٢٢٧ (النصّ السريانيّ ويقابله النصّ الفرنسيّ).

(٢١) تقابل الجزء الشماليّ الشرقيّ لليبيا الحاليّة.

من مصر (أغوسطامنيقي)[٢٢].

وذُكرت بعد ذلك أسماء قديمة لوحدات إداريّة مثل أمونياقي أو واحة آمون، التي ارتبطت بليبيا، والقسمات السبع[٢٣] الواقعة جنوبيّ الدلتا، والتي ارتبط أربع منها بمصر ثمّ بقسمها الشرقيّ[٢٤]، وثلاث بمنطقة تيبة[٢٥]. وذكر النصّ أيضًا الواحة الصغرى، وهي قسمة إداريّة ارتبطت بمصر، والواحة الكبرى التي ارتبطت بتيبائيس. وأخيرًا، تقسيمات تيبائيس العليا والسفلى التي تشهد النصوص بوجود حاكم عليها منذ سنة ٢٩٨-٣٠٠[٢٦]. ودُعيت تيبائيّة السفلى هنا، تيبائيّة الوسطى لكي تعارض الأرض السفلى، أو الدلتا، التي ستُذكر سنة ٣٣٤[٢٧].

وتحدّد يوم العيد. في ١٤ نيسان سنة ٣٢٨. نشير هنا إلى أنّ حساب الأعياد المعمول به في الإسكندريّة هو حساب التسع عشرة سنة، الذي أطلقه أناتوليس، أسقف اللاذقيّة، في منتصف القرن الثالث، وأُصلح فيما بعد. إنّ هذا الإصلاح الذي ربط زمن الفصح بزمن ديوقليطيانُس، يُنسب إلى بطرس، أسقف الإسكندريّة، في مقال حول الفصح، حيث السنة الأولى في الدورة الجديدة تتوافق مع بداية السنة المدنيّة (واحد تحوت) للسنة العشرين لهذا الإمبراطور، أي سنة ٣٠٣-٣٠٤. في الواقع، يعود

---

(٢٢) J. Lallemand, *L'administration civile de l'Egypte, de l'avènement de Dioclétien à la création du diocèse*, Bruxelles, 1964, p. 41-55.

(٢٣) Heptanomia رج حاشية ١٤.

(٢٤) Augustamnique

(٢٥) H. Gautier, *Les nomes d'Egypte*, Paris, 1935, p. 175.

(٢٦) T. C. Skeart, *Papyri from Panopolis in the Chester Beatty Library*, Dublin, 1964, I (295) 1. 5, 7-9, 18, 25, 78, 79;

H.I. Bell, V. Martin, E.C. Turner, D. Van Berchem, *The Abinnaeus Archive*, Papers of a Roman officer in the Reign of Constantius II, Oxford, 1962, p. 36 n. 5.

(٢٧) راجع حاشية ١٣، ص ٢٣١ حيث نعرف أنّ أثناسيوس زار «الأرض السفلى» (ا ت ر ا. ت ح ت ي ا) قبل أن يُدعى إلى سينودس في قيصريّة فلسطين.

هذا الإصلاح إلى سنة ٣٢٣[٢٨] كسنة أولى في دورة تمتدّ على تسع عشر سنة، أي في عهد الإسكندر، خلف بطرس على كرسيّ الإسكندريّة، وبعد اضطهاد سنة ٣٠٣-٣١٢ الذي ليس بالزمان المؤاتي لمثل هذا الإصلاح الليتورجيّ. وجاء التطبيق سهلًا جدًّا بحيث كان زمن الفصح هو هو في الكلندارين خلال السنوات الستّ الأولى، أي من سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٨.

لا شكّ في أنّنا لسنا هنا أمام الرسالة «الفصحيّة» الأولى من رسائل العيد لأثناسيوس، لأنّ الإسكندر سلفه كان بعدُ حيًّا، وقد توفّي في ١٧ نيسان، أي بعد عيد الفصح بثلاثة أيّام. ولم يجلس أثناسيوس على كرسيّ الإسكندريّة إلّا في ٨ حزيران[٢٩]. وذكر النصّ قنصلين، كما ذكر مدبّر مصر وحاكمها. لا نعرف شيئًا عن أبانواريتُوس ويوسطُوس اللذين كانا سنة ٣٢٨. أمّا زيناوس فكان من إيطاليا، باسم سبتيميوس زيناوس، وحكم سنة ٣٢٨ و٣٢٩.

وهكذا نجد في رأس الرسائل الفصحيّة أسماء الحكّام الذين تعاقبوا على تدبير أمور مصر. قد يكون هناك تضارب في المعلومات أو نقص. ولكنّ البرديّات تساعدنا على مقابلة اللوائح، كما مراسلة ليبانيوس سنة ٣٥٦[٣٠]. وتذكر اللائحة، السنة التي فيها بدأ «المدبّر» حكمه، كما تذكر موطنه. هي تتحدّث عن أربعة وعشرين منهم، فترى القسم الأكبر منهم (١٨ حاكمًا) جاءوا من المقاطعات الشرقيّة في الإمبراطوريّة، بل من

---

(٢٨) M. Richard, «Le comput pascal par Octaétéris» dans *Le Muséon*, 87, 1974, p. 307-339,

يعتبر أنّ الإصلاح حدث بين سنة ٣١٠ وسنة ٣٢٨، ويقترح بالتحديد سنة ٣٢٣.

(٢٩) يوم السبت. كانت عادة الإسكندريّة أن يكرّس الأساقفة يوم سبت (الباترولوجيّا الشرقيّة ٣١: ٢، ص ٣٥١)، فاختلفت عن كنيسة رومة التي تكرّس أساقفتها يوم أحد (التقليد الرسوليّ، «الينابيع المسيحيّة»، ١١ مكرّر، ص ٤٠).

(٣٠) C. Vandersleyen, *Chronologie des préfets d'Egypte de 284 à 395*, Bruxelles, 1962, coll. *Latomus* 55, part. Ch. 15.

مقاطعات مجاورة: من فلسطين وفينيقيا وسوريا. أمّا الستّة الباقون الذين جاءوا من المقاطعات الغربيّة، فقد جاء منهم أربعة من إيطاليا، والرسالة الأولى تتيح لنا أن نعرف الاسم الكامل لزيناوس.

بعد هذه المقدّمة، نقرأ عنوان الرسالة الأولى التي أرسلها أثناسيوس من أجل عيد سنة ٣٢٩. «في (السنة) التالية، كان أحد الفصح في الحادي عشر من فارموتي، في الثامن قبل عيدس[٣١] نيسان والحادي والعشرين للقمر في قنصليّة قسطنطين القدّوس[٣٢] الثامنة والرابعة في (قنصليّة) قسطنطين، وكان زيناوس نفسه مدبّر مصر وحاكمها. الإينديقطيون الثانية، الأناقة السادسة. الثانية للآلهة»[٣٣] بعد ذلك، أضاف الجامع: «لا شكّ في أنّ هذه هي الرسالة الأولى التي أرسل، لأنّ السنة التي سبقت هذه، تكرّس فيها بعدَ العيد[٣٤]، كما عُرف، بحيث إنّ الإسكندر أدرك فأرسل رسالة قبل أن يترك هذه الحياة. إذن، كانت السنة الخامسة والأربعون لديوقليطيانُس».

في السنة التالية، كان العيد في ١٩ نيسان ٣٣٠، وقد زار فيها تيبائيس، وسنة ٣٣١، وقع العيد في ١١ نيسان. أرسل الأسقف الرسالة وهو في طريق العودة من البلاط الإمبراطوريّ. فقد مضى إلى بلاط الملك العظيم قسطنطين الذي أرسل في طلبه لأنّ أعداءه اتّهموه بأنّه أقيم أسقفًا وهو بعد شابّ. فلمّا حضر وُجد أهلًا للقبول[٣٥] والكرامة وهكذا عاد يوم وصلت الكنيسة إلى نصف الصوم[٣٦].

---

(٣١) Ides في السريانيّة: إيدون: الخامس عشر من أشهر آذار، أيّار، تمّوز، تشرين الأوّل، والثالث عشر في الأشهر الباقية، في الكلندار الرومانيّ.

(٣٢) هذا هو معنى Augustos. ترجمت السريانيّة: «سجيدًا» أي المسجود له. الإينديقوطيون الثانية، الأناقة السادسة، الثانية للآلهة.

(٣٣) حاشية ١٣، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٣٤) العيد الكبير، أو عيد الفصح والقيامة.

(٣٥) أي أن يُقبل في درجة الأسقفيّة.

(٣٦) حاشية ١٣. ص ٢٢٨-٢٢٩. هي الرسالة الثالثة. في الرسالة الرابعة نعرف أنّ أثناسيوس زار بتابوليس وأمونياقي...

في الرسالة الثامنة، نعرف أنّ العيد وقع في ١٨ نيسان ٣٣٦. مضى أسقف الإسكندريّة إلى سينودُس أعدائه الذين اجتمعوا في صور. ما كان يستطيع التهرّب من دعوة جاءت إليه من قبل الإمبراطور، وإلّا تعرّض للمنفى[٣٧]. إذن، انطلق من الإسكندريّة. ولكن حين رأى بجلاء الفخّ المهيّأ له، صعد من هناك وهرب إلى القسطنطينيّة بعد أن استفاد من سفينة وُجدت هناك، فوصل في التاسع والعشرين من تشرين الأوّل. وبعد ثمانية أيّام، حضر أمام الملك قسطنطين. ومع أنّه نال تأكيد ثقة، إلّا أنّ أعداءه زعزعوا الملك بافتراءات مختلفة. فحُكم عليه في الحال بالمنفى. فمضى في ٦ تشرين الثاني إلى غالية[٣٨] لدى قونسطّاس قيصر، ابن أوغوسطُس. من أجل هذا لم يكتب رسالة العيد[٣٩].

٢ - الرسالة العاشرة

تلك هي مقاطع من «اللائحة السريانيّة لرسائل العيد لأثناسيوس الإسكندرانيّ» جُعلت مقدّمةً للرسائل الفصحيّة التي كتبها أثناسيوس بين سنة ٣٢٩ وسنة ٣٧٣. إحتفظ التقليد السريانيّ بستّ عشرة منها بما فيها من نقص، مع أربعة مقاطع. كلّ هذا نقرأه في مخطوط في المكتبة البريطانيّة (١٤٥٦٩)، وجاء من الإسقيط في مصر، ويعود إلى القرن الثامن. نستطيع أن نرافق هذه الرسائل فنعرف الكثير عن مصر وكنيستها وما عمله بطريركها أثناسيوس. ولكنّنا نودّ أن نقدّم الرسالة العاشرة (كما

---

(٣٧) رج الدفاع ضدّ الأريوسيّين ٧١: ٢.

A. Martin, «Athanase et les Mélétiens», dans *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, 1974 (coll. Théol. Hist., n° 271, p. 31-61: ici p. 33-34, 61.

(٣٨) ما يقابل فرنسا الحالية.

(٣٩) حاشية ١٣، ص ٢٣٢-٢٣٥. في السنة التالية، التي وقع العيد في ٣ نيسان سنة ٣٣٧، لم يكتب أثناسيوس رسالة، لأنّه كان بعد في غالية.

نشرها كيورتون)[٤٠] التي تعود إلى سنة ٣٣٨، فتعطينا نظرة واسعة عن كنيسة مصر.

بعد أن نقدّم أجزاء من هذا النصّ، نعود لنقرأ ما يتعلّق بحياة أثناسيوس خلال سنوات من الاضطراب عرفها هذا الأسقف بسبب دفاعه عن مجمع نيقية.

أ - نصّ الرسالة

«هذه هي العاشرة[٤١] (وقد كُتبت) في قنصليّة أورسوس وفولميوس[٤٢] في زمن تاودوروس[٤٣] نفسه الذي من مدينة هليوبوليس[٤٤] ومدبّر كاثوليكيّ[٤٥] خلفه بعد سنتين فيلاغريوس[٤٦]،

---

(٤٠) W. Cureton, *The festal Letters of Athanasius*, Londres, 1848, p. 45-52 et suppl. P. 15-17. La *P.G.* 26c. 1397-1403 reproduit la traduction latine de A. Mai, *Novae Patrum Bibliothecae*, tomus sextus, continens in parte Ja Sancti Athanasii epistolas festales syriace et latine cum chronico et fragmentis aliis, Romae, 1853, p. 85-97.
كانت ترجمة عن السريانيّة إلى الإيطاليّة، ومن الإيطاليّة إلى اللاتينيّة. نشير هنا إلى أنّنا لا نمتلك شيئًا من الأصل اليونانيّ.
F. Larsow, *Die Festbriefe des heiligen Athanasius. Ausdem syrischen übersetzt und mit Anmerkungen erlaütert*, Leipzig, Göttingen, 1852; R. Lorenz, *Der Zehne Osterbrief des Athanasius von Alexandrien*, de Gruyter, Berlin, New-York, 1986 (Text, Übbersetzung, Erlaüterungen, BZNW, 49).

(٤١) أي الرسالة المكتوبة. هنا يبدأ النصّ في ص ٤٥ من النصّ السريانيّ. رج الحاشية السابقة.

(٤٢) حاشية ١٣، ص ٢٣٦-٢٣٧، الرسالة العاشرة.

(٤٣) فلافيوس أنطونيوس تاودورُس. أصله من هليوبوليس في فينيقيا. خلف فيلاغريوس (حاشية ١٣، ص ٢٣٦-٢٣٧) قبل الأوّل من كانون الثاني سنة ٣٣٨.

(٤٤) مدينة الشمس أو بعلبكّ في لبنان.

(٤٥) أي صاحب الإيمان الشامل. يقابل: أرثوذكسيّ كما في المقال الأوّل ضدّ الأريوسيّين (الآباء اليونان ٢٠: ٢٦أ) حيث نقرأ: «الذين يزعزعون الإيمان الرسوليّ، لا ينتمون إلى الكنيسة الكاثوليكيّة».

(٤٦) أصله من كبادوكية (في تركيّا). كان حاكم مصر سنة ٣٣٥-٣٣٧ ثمّ سنة=

أنديقياطون ١١، وفيها اليوم السابع قبل غرّة نيسان هو الأحد، في الثلاثين من فارموتي[٤٧]، في الثامن عشر من القمر، في السنة ٥٤ لديوقليطيانُس.

«في الحقيقة، يا أخوتي، مع أنّي هجرتُكم وابتعدتُ عنكم، إلّا أنّي لم أنسَ العرف المعروف لديكم، بعد أن انتقل إلينا من الآباء، الذي يجعلني لا أقول شيئًا ولا أعرّفكم بزمن العيد السنويّ المقدّس ويوم الاحتفال به.

«فمع أنّي عرضة للمضايقات التي سمعتم بها، في أيّ حال، ومع أنّ المِحَن القاسية سقطت عليّ، وباعدت بيننا المسافات، وراقبنا أعداءُ الحقّ، وتآمروا ليحصلوا منّا على رسالة لكي يتّهمونا ويضيفوا أيضًا على جراحاتنا عذابًا. ولكنّ الربّ قوّانا الآن، وعزّانا في شدائدنا. لهذا، لا نتردّد أيضًا ونحن عرضة لهذه العداءات والمؤامرات، أن نريكم من أصقاع الأرض[٤٨]، وأن نعرّفكم بفصحنا الخلاصيّ. وشجّعتُ أيضًا كهنة الإسكندريّة حين كتبتُ إليهم[٤٩]. (وطلبت) منهم أن يهتمّوا بأن يُرسلوا إليكم تلك الرسائل، لأنّي أعرف الرعب الذي ينزل بهم هم أيضًا من قبل الأعداء. وها أنا أحثّكم لتذكروا القريسيّ[٥٠]: «لا شيء يفصلني عن محبّة المسيح، لا الشدّة، ولا الضيق ولا الاضطهاد ولا الجوع ولا العري ولا الخطر ولا السيف»[٥١].

=٣٣٨-٣٤٠. في ٢٢ آذار ٣٣٩: أجلس هذا الحاكم على كرسيّ الإسكندريّة غريغوريوس الأريوسيّ، وظلّ أمينًا لقضيّة أريوس بعد مجمع سرديك سنة ٣٤٣ رج.
A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1971, p. 694.

(٤٧) أي ٢٦ آذار سنة ٣٣٨.

(٤٨) كان أثناسيوس في المنفى، في بلاد غالية (فرنسا).

(٤٩) يلمّح أثناسيوس هنا إلى رسائل سبقت هذه الرسالة.

(٥٠) هو بولس الرسول الذي يقول في أع ٢٣: ٦: «أنا فرّيسيّ ابن فرّيسيّ».

(٥١) رسالة بولس إلى رومة ٨: ٣٥. هكذا دلّ الأسقف على أنّه متّحد بكنيسته رغم بُعد المسافات التي تفصل الراعي عن رعيّته.

«فلو فهم[٥٢] (الخصوم) ما كُتب في المزامير، لما كانوا ثاروا باطلًا على المخلّص، حين يقول الروح: «لماذا اضطربت الشعوب، ولماذا نوت الأمم الباطل»[٥٣]. فلو أخذوا بعين الاعتبار نبوءة موسى[٥٤] لما كانوا عرّضوا حياتهم[٥٥]. ولو وعوا ما في كُتبنا، لما كانوا تجرّأوا فتلفّظوا بنبوءات تعنيهم بحيث إنّ مدينتهم ستدمّر الآن[٥٦]، والنعمة ستتركهم، فيُستبعدون حتّى عن الشريعة ولا يُعلنون بعد أبناء، بل غرباء[٥٧]. هذا ما أُعلن في المزامير، فقيل: «الغرباء، غرّروا بي»[٥٨]. وقال النبيّ أشعيا: «ولدتُ بنين ورفعتهم، أمّا هم فاستهانوا بي»[٥٩].

«لا يُدعون شعب الله ولا أمّة مقدّسة، بل أسياد سدوم وشعب عمورة لأنّهم تجاوزوا شرّ أهل سدوم، بحسب ما قال النبيّ أيضًا: «كانت سدوم أبرّ منك، يا أورشليم»[٦٠]. فإن كان أهل سدوم خطئوا ضدّ الملائكة[٦١]، فهؤلاء تجرّأوا فقتلوا الربّ الإله، ملك كلّ شيء وسيّد الملائكة. لم يفهموا أنّ هذا المسيح الذي قتلوه، هو حيّ. وإنّ هؤلاء اليهود الذين تآمروا على الربّ قد ماتوا: إبتهجوا بعض الوقت قليلًا، ثمّ سقطوا إلى الأبد.

---

(٥٢) نبدأ هنا مقطعًا جديدًا حول عمى الخصوم الذين لا يريدون أن يقرأوا الكتب المقدّسة.

(٥٣) مز ٢: ١. حاول المترجم أن يكون قريبًا من النصّ الكتابيّ كما في السريانيّة البسيطة. قرأنا هنا فعل «ن ف ر»، نفر، هاج... وفي الرسالة ١١ نقرأ: «ا ش ت ع ل ي» أي تعالى وترفّع.

(٥٤) رج تث ٨: ١٨؛ ٣٤: ١٠؛ أع ٣: ٢٢-٢٣: «سيقيم الربّ إلهكم من بين إخوتكم نبيًّا مثلي».

(٥٥) تث ٢٣: ٦٦. نقرأ هذه العبارة كما في البسيطة: «وتكون حياتكم معلّقة بين الموت والحياة».

(٥٦) إر ٤: ٢٧-٢٩: «سأضرب الأرض كلّها...».

(٥٧) رج غل ٤: ٧؛ أف ٢: ١٩.

(٥٨) في العبريّة: قاموا عليّ، كما في السريانيّة البسيطة.

(٥٩) أش ١: ٢. في العبريّة: تمرّدوا عليّ (ف ش ع). في اليونانيّة: قاموا عليّ.

(٦٠) يبقى النصّ بعيدًا عن الكتاب المقدّس. رج مرا ٤: ٦؛ حز ١٦: ٤٨.

(٦١) تك ١٩: ٥ وما يتبع شرح ذلك في التراجيم وأدب ما بين العهدين.

«وأخطأوا[٦٢] أيضًا حين ظنّوا أنّ الوعد الذي يبقى ثابتًا، لا ينطبق على الملذّات الزمنيّة، بل على رجاء الخيرات الأبديّة[٦٣]. فبمضايق عديدة وأتعاب وعذابات، يدخل القدّيس إلى ملكوت السماوات. وحين يبلغ إلى حيث لا يعود ألم ولا ضيق ولا بكاء، يجد عند ذاك الراحة[٦٤]. هكذا صار أيّوب خليل الله، بعد أن جُرّب. أمّا الذي يحبّ الملذّات، فيحيا حياة البهجة بعض الوقت، ولكنّ حياته تصير بعد ذلك حزينة، على مثال عيسو الذي خسر كلّ شيء، بعد أن أخذ طعامًا عابرًا[٦٥]. لا شكّ في أنّه يقال إنّ هناك صورة تصوّر هذا الموضوع: خروج بني إسرائيل والمصريّين من مصر.

«إبتهج المصريّون بعض الوقت بما أجرموا ضدّ إسرائيل، ولكن حين خرج هؤلاء، سقط (المصريّون) في عمق اللجج. أمّا شعب إسرائيل، فحين خرج من مصر[٦٦]، بعد أن ضربه الخدّام وجرّحوه، مع أنّهم كانوا يقومون بعملهم، فقد عبر البحر بدون ضرر[٦٧] وعبر البرّيّة[٦٨] كما في أرض مأهولة. ومع أنّ الموضع حُرم من بشر يقيمون فيه، إلّا أنّه لم يُحرَم من طيّبات الشريعة، ولا من الألفة مع الملائكة[٦٩]، بل كان أفضل من أرض مأهولة: فأليشع تخيّل هو أيضًا أنّه وحده في البرّيّة، فإذا هو في رفقة الملائكة[٧٠]. عرف الشعب أوّلًا الضيق، وأقام في البرّيّة، والذين

---

(٦٢) يبدأ هنا مقطع يتحدّث عن الرجاء في الخيرات الأبديّة.

(٦٣) تي ١: ٢: «رجاء الحياة الأبديّة».

(٦٤) أش ٣٥: ١٠: «يتبعهم السرور والفرح، ويهرب الحزن والنحيب».

(٦٥) رج ما حصل لعيسو يوم باع بكوريّته (تك ٢٥: ٢٩-٣٤). استخفّ في البداية. ولمّا نال أخوه البركة «صرخ عاليًا بمرارة» (تك ٢٧: ٣٤).

(٦٦) هنا تبدأ صفحة ٤٨ من النصّ السريانيّ الذي نشره كيورتون.

(٦٧) رج خر ١٤: ٢٢ ومرور بني إسرائيل في وسط الماء.

(٦٨) هذا ما يتحدّث عنه سفر الخروج منذ ف ١٦ وما يلي.

(٦٩) نقرأ في خر ٢٣: ٢٠: «ها أنا أرسل أمامكم ملاكًا يحفظكم في الطريق». رج ٢٣: ٢٣؛ ٣٢: ٣٤؛ ٣٣: ٢؛ عد ٢٠: ١٦.

(٧٠) رج ١ مل ١٩: ٥، ٧ الذي يتحدّث عن إيليّا، لا عن أليشع: لمسه الملاك وكلّمه.

تمسّكوا بالرجاء، دخلوا إلى أرض الوعد. ونقول أيضًا الشيء عينه عن الذين يكتئبون هنا زمنًا يسيرًا. فإن ثبتوا، بلغوا إلى النهاية، إلى الراحة. أمّا الذين يضطهدون (الآخرين) هنا، فيُسحقون ولا يعرفون نهاية سعيدة.

«فهكذا[٧١] قبِلَ ربُّنا ومخلّصنا يسوع المسيح الألم، حين أراد أن يعلّم البشر: ضُرب فتحمّل بصبر[٧٢]. شُتم فما ردّ على الشتيمة بالشتيمة[٧٣]. تألّم وما هدّد أحدًا، بل قدّم ظهره للضرب ووجهه للطم، وما مال عن البصاق[٧٤]، وفي النهاية، اقتيد بإرادته إلى الموت[٧٥]. فبقدر ما نحيّي فيه صورة الكمال التامّ والخالد، وحين يسلك كلّ واحد منّا بحسب هذا المثال، ندوس حقًّا الحيّات والعقارب وكلّ قوّة العدوّ[٧٦] وإذ سلك بولس على مثال الربّ، حثّنا نحن أيضًا فقال: «إقتدوا بي كما أقتدي أنا بالمسيح»[٧٧]. وهكذا تغلّب على ما يحمله المفتري من شكوك فكتب: «وأنا على يقين أنّ لا الموت ولا الحياة، ولا الملائكة ولا الرؤساء، ولا الحاضر ولا المستقبل، ولا القوى، ولا العلوّ ولا العمق، ولا أيّة خليقة تقدر أن تفصلنا عن محبّة الله التي في المسيح»[٧٨].

«ففي المضايق والمحن والأتعاب، يقترب العدوّ، فيجدّ ويعجّل في تدميرنا. ولكنّ الإنسان الذي في المسيح، وإن واجهته الشدائد، يقابل

---

(٧١) نبدأ هنا في ص ٤٩ من النصّ السريانيّ، مقطعًا جديدًا حول المسيح الذي فيه يجد المؤمن قوّته. رج تجسّد الكلمة: ١١: ٣، الينابيع المسيحيّة، ١٩٩، ص ٣٠٤.

(٧٢) أش ٥٣: ٤-٧.

(٧٣) ١ بط ٢: ٢٣: «ما ردّ على الشتيمة بمثلها. تألّم وما هدّد أحدًا». نتذكّر أنّ رسالة بطرس الأولى تتوسّع هنا في نشيد عبد الربّ الرابع، الذي تألّم فافتدى الكثيرين بآلامه. وقد طبّقت الكنيسة نصّ أشعيا (٥٢: ١٣-٥٣: ١٢) هذا على المسيح، بحيث اعتبره آباء الكنيسة «الإنجيل الخامس».

(٧٤) رج أش ٥٠: ٦. هذا ما يسمّى نشيد أشعيا الثالث حول عبد الربّ.

(٧٥) أش ٥٣: ٨: «انقطع من أرض الأحياء، وضُرب لأجل معصية شعبه».

(٧٦) لو ١٠: ١٩. أمّا العدوّ فهو إبليس. رج مت ١٣: ٣٩.

(٧٧) ١ كور ١١: ١.

(٧٨) روم ٨: ٣٨-٣٩.

الغضب بالصبر، والشتيمة بالتواضع، والشرّ بالفضيلة، فينتصر في ما يعمل ويقول: «أنا قادر على كلّ شيء بالمسيح الذي يقوّيني»[٧٩]. ويقول: «إنتصرنا على الجميع بمعونة المسيح الذي أحبّنا»[٨٠]: تلك هي نعمة الربّ، وتلك هي أعمال الربّ العادلة وسط البشر.

«فقد تألّم ليعدّ اللاألم لهذا الإنسان الذي تألّم فيه. ونزل لكي يصعدنا. واختبر برضاه الولادة لكي نحبّ ذاك الذي لم يُولد (كما يولد البشر). وتنازل حتّى الفساد ليلبس الفاسدُ عدمَ الموت. وصار ضعيفًا لأجلنا لكي يثبّتنا في القوّة، ونزل إلى الموت لكي يهبنا الخلود ويُحيي الموتى. وفي النهاية، صار إنسانًا، لكي نحيا نحن البشر المائتين، ولا يكون الموت سائدًا علينا كما من قبل. فالموت لا يتسلّط علينا، كما أعلن الرسول في كلامه[٨١].

وبعد أن يهاجم أثناسيوس الهراطقة[٨٢]، يرفع المجد لله قائلًا: «إذن نحتفل بهذا الطريق الذي أصلحه لأجلنا للخلاص، وبهذا اليوم المقدّس، يوم الفصح، نحتفل مع الملائكة بهذا العيد في السماء.

«فبعد أن عبر الشعب اليهوديّ، في الماضي، من الضيق إلى الخلاص، أقام عيدًا وأنشد نشيد الظفر[٨٣]. فهذا الشعب الذي نجا من موت محتّم، في زمن أستير، صنع عيدًا إكرامًا للربّ، عيدًا يليق به... ونحن أيضًا حين نُصعد إلى الربّ طلباتنا ونعترف بخطايانا، نعيّد للربّ كما يجب ويليق، ويمجّد الربّ الذي عاقبنا قليلًا، ولكنّه لم يتركنا ولم يتخلّ عنّا... أخرجنا نحن أيضًا من مصر المليئة بالكذب والرامزة إلى أعداء المسيح، واقتادنا عبر المِحَن العديدة والمضايقات، كما في برّيّة،

---

(٧٩) فل ٤: ١٣.
(٨٠) هو كلام قريب من روم ٨: ٣٧.
(٨١) رج روم ٦: ٩ حيث نقرأ: «لا يتسلّط عليه».
(٨٢) ص ٥٠-٥١ في النصّ السريانيّ.
(٨٣) خر ١٥: ١-٢١. البداية: «أنشدُ للربّ جلّ جلاله».

إلى كنيسته المقدّسة. فنحن هنا، وحسب العرف، أرسل إليكم أيضًا رسائل وأتسلّم منكم. لهذا، فوق كلّ شيء[٨٤]، أتوسّل إليكم وأنا أمدح إلهي، أن تمدحوه أيضًا معي، وتمدحوه لأجلي: حاول الذين يقتلون المسيح ويمزّقونه[٨٥] أن يحطّموا التقليد الرسوليّ، وينفوه ويحرموه، ولكنّ الربّ لم يسمح بذلك. ولكنّه أعاد الاعتبار إلى ذلك الذي أقامه بواسطة رسول، وحفظه، لكي نحتفل معًا ونعيّد معًا، بعضنا مع بعض، حسب تقليد الآباء ووصيّتهم.

«إذن[٨٦]، نبدأ صوم الأربعين يومًا في التاسع من شهر مشير، وصوم الفصح المقدّس في الرابع والعشرين من شهر فاريموت. يتوقّف الصوم في التاسع والعشرين من شهر فمينوت هذا، في نهاية مساء السبت. وهكذا نحتفل بهذا الأحد الذي فيه قام، في الثلاثين من شهر فمينوت هذا[٨٧]. وبعد سبعة أسابيع كاملة، نعيّد العنصرة. وإذ نتأمّل منذ الآن هذا، نكون أهلًا لما في الأبد في المسيح يسوع ربّنا، الذي به المجد والإكرام للآب، إلى أبد الدهور. آمين. سلّموا بعضكم على بعض بقبلة مقدّسة[٨٨]، واذكرونا في صلواتكم المقدّسة. جميع الأخوة الذين معي، يسلّمون عليكم ويذكرونكم دائمًا. إليكم أيّها الأخوة الأحبّاء، الذين أودّهم كلّ

(٨٤) ص ٥٢ في النصّ السريانيّ.

(٨٥) رج ١ يو ٤: ٣: «كلّ روح يقسم، يمزّق يسوع، لا يكون من الله». ذاك هو موقف أريوس. وسيعود أثناسيوس إلى قميص لا يمزّق، قميص المسيح، وإلى فصل الابن عن الآب، مع أنّه لا يُفصل.

(٨٦) يُنهي أثناسيوس كلامه بالدعوة إلى الاحتفال بالفصح. راجع في هذا المجال ما سوف يفعله كيرلّس الذي يدعو شعبه للاحتفال بهذا العيد المجيد. رج الرسالة العاشرة:

Cyrille d'Alexandrie, *Lettres festales* (VII-XI), t. II, Paris, 1993, SC 392, p. 184-243; ici p. 240-243.

(٨٧) هذا يعني أنّ صوم الأربعين يبدأ في ١٦ شباط، ويمتدّ صوم الفصح من ٢٠ إلى ٢٥ آذار. ويعيّد الفصح في يوم الأحد في ٢٦ آذار.

(٨٨) روم ١٦: ١٦.

المودّة أن تكونوا معافين».

نهاية رسالة أثناسيوس العاشرة[٨٩].

ب – ماذا نقول في هذه الرسالة؟

بما أنّ الرسالة حدّد زمنها، سنة ٣٣٨، نتوقّف بعض الشيء عند سيرة أثناسيوس خلال تلك السنوات المضطربة. فأسقف الإسكندرية مضى إلى المنفى، في غالية، بعد مجمع صور، في تمّوز – أيلول سنة ٣٣٥[٩٠]. ولمّا مات الإمبراطور قسطنطين في ٢٢ أيّار سنة ٣٣٧، استعاد الأسقف حرّيّته في ٩ أيلول، وعاد إلى الإسكندريّة في ٢٣ تشرين الثاني من السنة نفسها. ولكنّه لم يقضِ في مدينته سوى سنة واحدة، بعد أن هرب من جديد، في أيّار سنة ٣٣٩، والتجأ إلى رومة.

هذه التفاصيل وغيرها في رسائل العيد[٩١] التي توخّت قبل كلّ شيء أن تحدّد يوم عيد الفصح كلّ سنة، وصلت إلينا في الرسالة السابعة التي كُتبت في الإسكندريّة، في بداية سنة ٣٣٥، وفُقدت الرسالتان الثامنة والتاسعة لسنتي ٣٣٦-٣٣٧، أمّا الرسالة العاشرة فقرأناها في السريانيّة فقط، وهي تلقي بعض الضوء على تلك الحقبة من حياة أثناسيوس. ونسارع إلى القول بأنّنا لسنا أمام رسالة واحدة، بل أمام أربعة أجزاء ضُمّت بعضها إلى بعض في وقت لاحق.

هناك العنوان الذي يؤرّخ الرسالة: سنة ٣٣٨. أمّا القسم الأوّل

---

(٨٩) راجع ترجمة الرسالة إلى الفرنسيّة:
M. Albert, «La 10° lettre festale d'Athanase d'Alexandrie», in *Parole de l'Orient*, vol VI-VII, (1978-1979, Mélanges Graffin), Kaslik, 1978, p. 69-90, ici p. 75-90.

(٩٠) G. Bardy, «Athanase», in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, vol IV, Paris, 1930, col 1324, c'est à Trêves qu'Athanase fut en exil.

(٩١) Lettres festales أو الرسائل الفصحيّة.

الذي يبدأ: «في الحقيقة، يا إخوتي»، ويضمّ مقطعين كبيرين، فيشدّد على أمرين رئيسيّين. في الأوّل، يشتكي أثناسيوس بمرارة بسبب بُعده عن كنيسته، والضيقات وكلّ المِحَن التي يحتملها في أقاصي الأرض. وفي الثاني، يؤكّد على وحدة روحيّة مع كنيسة الإسكندريّة، وحدة عميقة يريد أن يحافظ عليها، وحدة يختمها حضورُ المسيح وسط الذين يجتمعون باسمه. والقسم الثاني يتضمّن أيضًا مقطعين. يشكر فيهما الأسقف الربّ لأنّه أعاده إلى كنيسته. لهذا جاءت اللهجة هادئة، بعد أن زالت العاصفة[٩٢].

وجاء القسم الأخير أطول الأقسام، فانتهى بكلام عن الوحدة بين أثناسيوس وكنيسته. ولكن قبل ذلك جاءت اللهجة قاسية جدًّا مع عاطفتين متضاربتين في قلب الأسقف: أوّلها العنف ضدّ خصومه الذين يسمّيهم عقارب وحيّات وعميانًا لا يفهمون نبوءات العهد القديم. لهذا يجب أن يُسحقوا. وهكذا، ينقسم العالم قسمين، قسم الخير وقسم الشرّ. فالأخيار هم الذين يساندون أثناسيوس، والأشرار هم خصومه الذين لن تكون لهم نهاية سعيدة. والعاطفة الثانية تبحث عن تعزية في قلب المحنة، وتعبّر عن حنين إلى أرض مصر. وفي كلّ هذا، يثق الأسقف أنّه سينتصر على خصومه، وعلى الموت، بعون المسيح.

كلّ هذا بدا بشكل تاريخيّ. ولكن سيأتي دور الهراطقة[٩٣]، الذين يجعل أثناسيوس أقوالهم في لائحة الهرطقات، كما اعتاد الآباء أن يفعلوا. ذكر نظرات أريوس التعليميّة ودعاه المفتري. وهاجم الخصوم «الذين يصرّون بأسنانهم علينا». ثمّ تأتي العقيدة في خطّ ما نقرأه في «تجسّد الكلمة» الذي دوّنه أثناسيوس حوالي سنة ٣٣٦، فبرهن فيه أنّ لا دواء لفساد البشريّة، ولا إصلاح للإنسان إلّا بالتجسّد. وبعد أن علّل التجسّد وموت المسيح وقيامته، دافع عن الإيمان المسيحيّ في هذا

(٩٢) هذا ما يقابل نصّ الملحق في نشرة كيورتون: ص ١٥-١٧.
(٩٣) ص ٥٠ في النصّ السريانيّ.

المجال. وردّ على اليهود والوثنيين[٩٤]. وتحدّث عن المسيح الذي هو قدرة الله وحكمته، الذي هو المخلّص والخلاص. وأضاف هنا لقبين لا نجدهما في «تجسّد الكلمة»، هو المدافع والمحرّر.

هنا نطرح تساؤلًا حول هذه الرسالة العاشرة التي أشرنا إلى أنّها تألّفت من أجزاء دُوّنت في أوقات مختلفة. أما يجب أن يعود كلّ جزء إلى الرسالة التي ورد فيها؟ كلّ ما نجده من إشارة زمنيّة هو عيد الفصح الذي يقع في ٣٠ فمينوت أي ٢٦ آذار. نقرأ هذه الحاشية فنفهم أنّنا حقًّا أمام الرسالة العاشرة حسب لوائح الرسائل الأثناسيّة وأزمنة العيد في كلّ سنة[٩٥].

تلك نهاية الرسالة. أمّا القسم الأوّل فيها فهي رسالة منفى، ويمكن أن تكون أُرسلت سنة ٣٣٦ أو ٣٣٧. إذا عدنا إلى اللائحة[٩٦] التي تسبق رسالة من الرسائل[٩٧] نعرف عن سنة ٣٣٦ أنّ أثناسيوس لم يكتب في ذلك الوقت رسالة العيد[٩٨]. وفي السنة ٣٣٧، احتفلوا بالعيد في ٣ نيسان. ولكن بما أنّ أثناسيوس كان في المنفى، لم يقدر أن يكتب رسالة العيد[٩٩].

تحدّث هذا القسم الأوّل عن المنفى، فبان أنّه يعود إلى سنة ٣٣٦ أو ٣٣٧. والقسم الثاني الذي أبرز فرح العيد، يعود بنا إلى سنة ٣٣٨ حيث عاد أثناسيوس إلى أحبّائه، أو كان هو في طريق العودة. تقول اللائحة: «فيها (= في تلك السنة) توفّي قسطنطين في ٢٧ باخوت (= ٢٢ أيّار). فسُمح له (= أثناسيوس) فعاد من غالية في ٢٧ أتير (= ٢٣ تشرين الثاني)

---

(٩٤) Quasten, *op. cit*, p. 52-53.

(٩٥) حاشية ١٣، ص ٣٠٧-٣٠٩.

(٩٦) chronicon: أحداث ترافق الرسالة.

(٩٧) Mai, *op. cit*, p. 1-18; PG 26, 1351-1360.

(٩٨) حاشية ١٣، ص ٢٣٤-٢٣٠. إحتفلوا بالعيد في ١٨ نيسان ٣٣٦. ونقرأ في نهاية رقم ٨: ١٠: «لهذا السبب، لم يكتب رسالة العيد» (أغرتا عادنيتا).

(٩٩) المرجع السابق، ص ٢٣٤-٢٣٥ مع الفعل السرياني «لا إتمصي: لم يقدر».

بمجد كبير (مشبحايت، في السريانيّة)[١٠٠].

والقسم الأخير يعود، على ما يبدو، إلى سنة ٣٣٨، حيث تتوالى أقوال العنف ضدّ الخصوم وكلام الإرشاد. فالصعوبات ما زالت حاضرة، والنصر الذي ناله الأسقف سريع العطب. فالمؤامرات تحاك عليه. وسيعود إلى المنفى قريبًا، ويحلّ محلّه على كرسيّ الإسكندريّة أسقف من كبادوكية، اسمه غريغوريوس[١٠١]. وهكذا تكون هذه الرسالة التي حُفظت لنا في اللغة السريانيّة، قد ضمّت عناصر من رسالتين على الأقلّ. ولو وصلت إلينا كاملة، لكانت قدّمت لنا عناصر إضافيّة أخرى.

٣ - رسائل أثناسيوس في القبطيّة

وصلت إلينا رسائل أثناسيوس، رسائل العيد والرسائل الرعويّة، بعد أن نقلت عن اليونانيّة إلى القبطيّة[١٠٢]. ولكن نسارع إلى القول إنّنا لم نجد بينها نصّ الرسالة العاشرة. كما نودّ أن نتحدّث، قبل عرض هذه الرسائل «القبطيّة»، عن دور أثناسيوس في تطوير الطريقة التي بها يُعلم أسقف الإسكندريّة المدن والأديرة بزمن العيد.

مع أثناسيوس تكاثرت رسائل العيد خلال خمس وأربعين سنة من أسقفيّته. إن كان لم يصلنا مخطوط كامل في اليونانيّة، إلّا أنّ التقاليد السريانيّة والقبطيّة والأرمنيّة قد عوّضت. كيف بدت هذه الرسائل: قبل أثناسيوس، كانوا يعلنون عيد الفصح والأسبوع الذي يسبق العيد. ولكنّ مع أثناسيوس، ومنذ الرسالة الثانية، سنة ٣٣٠، رُبط بالاحتفال الفصحيّ

---

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٢٣٦-٢٣٧. وذكر النصّ في تلك السنة عودة أنطونيوس أبي الرهبان إلى الإسكندريّة حيث أقام يومين فقط، شفى فيها عددًا من المرضى وعاد في اليوم الثالث، في شهر مهوري، أي نهاية تموز - آب.

(١٠١) راجع حاشية ٨٩، ص ٦٧-٧٣.

(١٠٢) S. Athanase, *Lettres festales et pastorales* en copte, L. Th. Lefort, Louvain, 1955, CSCO 150, (t 19 des scriptores coptici) pour l'édition et 151 (t 20) pour la traduction en français.

الصومُ الأربعينيّ الذي كان يمارَس حتّى ذلك الوقت، بعد الدنح، حسب التقليد المصريّ[١٠٣]. وهكذا دخل الصوم الأربعينيّ في دورة الفصح. نلاحظ أنّ تاريخ الفصح يُعطى أوّلًا حسب الكلندار اللاتينيّ أو اليونانيّ[١٠٤] ثمّ حسب الكلندار القبطيّ. هذا يعني أنّ رسائل الإسكندريّة لم تتوجّه فقط إلى ما يرتبط بها من أبرشيّات وأديرة، بل إلى جميع الكنائس[١٠٥].

أ – مضمون الرسائل القبطيّة

بعد هذا الاستطراد السريع، نتحدّث عن هذه الرسائل التي ضاعت في اليونانيّة، وذلك لعدم الذوق عند الكتبة البيزنطيّين وكسلهم وإهمالهم[١٠٦]. ولكنّها وُجدت في القبطيّة ونُشرت منذ سنة ١٨٩٨ حتّى ١٩٣٥. جاءت المخطوطات من برلين وباريس وڤيينّا وأوكسفورد ولندن. فرتّبها النقّاد ترتيبًا وصل بهم إلى الرسائل الفصحيّة التالية[١٠٧]:

---

(١٠٣) تميّز صوم يومَي الأربعاء والجمعة، والصوم الأربعينيّ، عن أسبوع الصوم، الذي يهيّئ للاحتفال بعيد الفصح.

(١٠٤) إرتبط بيوليوس قيصر، سنة ٤٦ ق.م، وتحدّث عن سنة كبيس تعود كلّ أربع سنوات. وهكذا صارت السنة ٣٦٥ يومًا وربع اليوم. راجع:

R. Coquin, *Les origines de l'Epiphanie en Egypte*, Lex Orandi, Paris, 1967, p. 139-170.

تحدّث لورنتز عن هذه العادة عند أوريجانس في العظات على سفر اللاويّين ١٠: ٢ (الينابيع المسيحيّة، ٨٧)، ص ١٣٨–١٣٩: نصوم صومًا احتفاليًّا يوم الأربعاء والجمعة من كلّ أسبوع). Lorentz, *op. cit*, p. 25.

(١٠٥) راجع رسالة العيد الثامنة عشرة (سنة ٣٤١): «كُتب الشيء عينه أيضًا إلى الرومان». رج:

A. Mai, *Nov. Patr, Bibl.*, VI, I, Rome, 1853, p. 132-133.

نقرأ في اللائحة (حاشية ١٣، ص ٢٤٦–٢٦٧): إنّ أثناسيوس «عاد من رومة ومن إيطاليا. ودخل إلى المدينة وإلى الكنيسة، فاستحقّ لقاء عجيبًا، على بعد مئة ميل».

(١٠٦) CSCO n° 150, p. III هنا ما قاله Bernard de Montfaucon في مقدّمة نشرة البندكان لأعمال القدّيس أثناسيوس.

(١٠٧) المرجع السابق ص V-XVI. راجع حاشية ١٣، ص ٢٢٦–٢٢٨.

الأولى تعود إلى سنة ٣٢٩ وهي تبدأ: «يا أحبّائي، يدعونا الزمن لأن نعيّد. فقد أشرقت لنا شمس البرّ (ملا ٤: ٢) فدلّتنا، بشعاعها النقيّ، على زمن هذا العيد»[١٠٨]، والثانية إلى سنة ٣٣٠، والسادسة إلى سنة ٣٣٤، والرابعة والعشرون إلى سنة ٣٥٢، والخامسة والعشرون إلى سنة ٣٥٣، ثمّ السادسة والعشرون (٣٥٤) والسابعة والعشرون (٣٥٥) والثامنة والعشرون (٣٥٦)، والتاسعة والعشرون (٣٥٧).

لم يصلنا شيء من سنة ٣٥٨ إلى سنة ٣٦٣. في السنة ٣٦٤ وصلت الرسالة السادسة والثلاثون التي ضاعت بدايتها وفيها يقولّ أثناسيوس: «كتبتُ هذه إليكم من إنطاكية، بعد أن عُدتُ من البلاط الملكيّ وشاهدت الإمبراطور الرحيم»[١٠٩]. وتحدّثت الرسالة السابعة والثلاثون (سنة ٣٦٥) عن الأريوسيّين واتّباعهم الميليتيّين، فربطت شرّهم بتعجرف اليهود[١١٠]. واحتفظت لنا اللغة القبطيّة بالرسالة الثامنة والثلاثين سنة (٣٦٦)، والتاسعة والثلاثين (٣٦٧) التي سوف نعود إليها لما فيها من كلام عن لائحة الأسفار القانونيّة[١١١]. في الرسالة الأربعين (٣٦٨) يتحدّث عن خلافات

(١٠٨) تعود إلى الترجمة الفرنسيّة. CSCO, 151, p. 1.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ٢٧. حسب الكرونيكة اللامعنونة، عاد أثناسيوس فجأة إلى الإسكندريّة، حين أعلن موت الإمبراطور يوليانُس، ثمّ عاد إلى إنطاكية للقاء الإمبراطور الجديد. راجع حاشية ١٣، ص ٢٢٦-٢٦٧ (العيد في ٤ نيسان) حيث نقرأ: «أرسل كالعادة (إيك عيْدا، في السريانيّة) رسالة العيد (عادنيتا) من إنطاكية، إلى جميع الأساقفة في كلّ الأبرشيّات» (أو المناطق، بحسب المعنى القديم للفظ éparchie أو في السريانيّة: هفاركيا).

(١١٠) CSCO 151, p. 40. غابت بداية الرسالة. ثمّ قال الأسقف القدّيس: «ما أوصيكم به هو أن تحبّوا بعضكم بعضًا...». في حاشية ١٣، ص ٢٦٨-٢٦٩، نقرأ ما يلي: «مرّة أخرى هاجموا البابا (= أثناسيوس) بالافتراءات، فلجأ إلى حديقة النهر الجديد (تلميح إلى المنفى الخامس، راجع التاريخ اللامعنون ٥: ١-٤، ص ١٥٩-١٦٣). ولكن بعد بضعة أيّام جاء الكاتب (= السكرتير) برسيداس مع الحاكم، وجعله يدخل إلى الكنيسة». وتذكر هذه الرسالة زلزالًا تحدّث عنه إيرونيمُس في *Chron*. ad a. 365 واستعاده Orose, *Adv. Paganos*, VII, 32, 5 (365).

(١١١) الحاشية ١٣، ص ٢٧٠-٢٧١ (وقع العيد في ١ نيسان ٣٦٧). نقرأ: «وفيها=

تجعل الأساقفة يرسمون قسًّا. يقول أثناسيوس: «إن لم نتوقّف عن مثل هذه الأعمال، نكون وكأنّنا نأكل بعضنا بعضًا، ونفني بعضنا بعضًا»[(١١٢)].
بعد الرسالة الحادية والأربعين (٣٦٩) التي ارتبطت بالسنة الخامسة والثمانين لعهد ديوقليطيانُس[(١١٣)]، والرسالة الثانية والأربعين (كان العيد في ٢٨ آذار ٣٧٠)، انتهى النصّ القبطيّ مع الرسالة الثالثة والأربعين التي تحدّثت عن عيد وقع في ١٧ نيسان سنة ٣٧١. وانطلقت من رسالة بولس الأولى إلى الكورنثيّين. فنقلتنا من العهد القديم إلى العهد الجديد: الفصح فصحنا، ودعوتنا في الصلاة، ومدينتنا في السماوات[(١١٤)].

بعد أن ذكرنا هذه الرسائل، هل نستطيع القول إنّه وجدت مجموعة تضمّ رسائل أثناسيوس الفصحيّة، حسب الترتيب الكرونولوجيّ؟ لا شكّ في ذلك. فالقدّيس إيرونيمُس الذي توفّي سنة ٤١٩-٤٢٠، يورد بعض أعمال أثناسيوس في «الرجال العظام»[(١١٥)] ويذكر «الرسائل العيديّة»[(١١٦)]. وعاد تيموتاوس إيلورس[(١١٧)] إلى الرسائل فاستقى منها ما استقى. واستعمل ساويرس الإنطاكيّ[(١١٨)] (+ ٥٣٨) مجموعة رسائل،

=(= تلك السنة) كتب (رسالة) فصنع (= حدّد) القانون (قنونا في السريانيّة) حول الكتب الإلهيّة».
(١١٢) CSCO, 151, p. 40. في تلك السنة، وقع العيد في ٢٠ نيسان.
(١١٣) الحاشية ١٣، ص ٢٧٢-٢٧٣.
(١١٤) CSCO, 151, p. 51.
(١١٥) Jerome, *De Viris illustribus*, 87
(١١٦) Heortastikai epistolai.
(١١٧) Timothée Aelure (+ 477) عُرف بردّه على مجمع خلقيدونية، Quasten, *op. cit.*, p. 157. نجد في مؤلّفاته ثماني رسائل لأثناسيوس، حُفظت في مؤلّف أرمنيّ نشره: K. Ter-Mekerttchian et E. Ter-Minassiantz, *Timotheus Aelurus des Patriarches von Alexandrien, widerlegung der auf der Synode zu Chalceden festgesetzen Lehre*, Leipzig, 1908; voir L. Th. Lefort, «A propos des Festales de St Athanase», dans *Le Muséon* LXVII, 1954, p. 43-50.
(١١٨) J. Lebon, *Severi antiocheni liber contra impium Grammaticum* (CSCO vol 101/syr 5; vol 102/syr 51).
نجد الاستشهادات الثلاثة ص ٢٩٣-٢٩٥ من النصّ السريانيّ، وص ٢١١-٢١٧=

فدلّ بدقّة على بداية الرسالة وعلى رقمها في السلسلة، وأشار كوسماس أنديكوبلوستيس[١١٩]، في منتصف القرن السادس في إيراد نصوص رسائل العيد هذه، إلى رقم الرسالة.

هل عاد ساويرس إلى المجموعة السريانيّة، أم نقل ما ورد عن النصّ اليونانيّ؟ هذا ما لا نقدر أن نقوله. ولكن في أيّ حال، وُجد النقل السريانيّ الذي نشره كيورتون[١٢٠] عن المتحف البريطانيّ، رقم ١٤٥٦٩، قبل القرن الثامن. ولا شيء يمنع من أن نكون أمام نسخة لنصّ نُقل قبل ذلك الوقت. وإذا كان السريان اهتمّوا باكرًا بهذه «الرسائل»، فكم يكون اهتمام الأقباط كبيرًا، لا سيّما وأنّ هذه الرسائل كُتبت لأجلهم فتسلّمتها كنائس مصر وأديرتها، وتلتها تلاوة علنيّة أمام المؤمنين لتعلن لهم بداية الصوم وزمن عيد الفصح. وبما أنّ مجمل شعب مصر لم يكن يفهم اليونانيّة[١٢١] وجب ربّما على أثناسيوس أن ينقل رسائله الفصحيّة إلى القبطيّة[١٢٢].

بعد هذه الإطلالة على رسائل أثناسيوس كما وصلت في اللغة القبطيّة، نقدّم رسالتين هامّتين. الأولى تورد قانون (أو اللائحة القانونيّة) الأسفار المقدّسة. والثانية تقدّم شرحًا عن عيد الفصح في إطار الكتاب المقدّس.

=من الترجمة اللاتينيّة. ونجدها أيضًا في اللاتينيّة، الآباء اليونان ٢٦: ١٤٣٣-١٤٣٤؛ ١٤٣٥-١٤٣٦؛ ١٤٤١-١٤٤٢.

(١١٩) Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, SC 141, 159, 197, Paris.

(١٢٠) حاشية ٤٠. نضيف هنا H. Burgess, *The Festal Epistles of St Athanasius*, Oxford, 1854.

(١٢١) ذاك كان وضع مكاريوس، أسقف أنتيابوليس في النصف الأوّل من القرن الخامس: لم يكن يفهم اليونانيّة L. Th. Lefort, «*A propos de Macaire de Tkow*», *Le Muséon* LXV, 1952, p. 5.

(١٢٢) هذا ما فعله تاودورُس، خلف باخوميوس الذي نشر لرهبانه رسالة سنة ٣٦٧. «أمر الأخوة أن يترجموا رسالة الأسقف أبا أثناسيوس. فكتبوها في لغة مصريّة. فجعلها تاودورُس في الدير لكي تكون قانونهم».
L. Th. Lefort, *Les vies coptes de S. Pachôme*, Louvain, 1943, p. 295, 189.

ب – الرسالتان ٤١، ٤٥

أوّلًا: الرسالة التاسعة والثلاثون[١٢٣]

في تلك السنة، كان العيد في الأوّل من نيسان سنة ٣٦٧. يوم كان لوفيقيُس ويوبيُس قنصلين وفروقليانُس حاكمًا في مصر... حين كان أثناسيوس في رومة، طلب منه الإمبراطور قونسطاس أن يقدّم لائحة بالأسفار المقدّسة، بسبب تكاثر الكتب المنحولة التي نشرها الميليتيّون في كلّ مكان.

«أمّا الآن، فنحتفل أيضًا بالعيد حسب تقاليد آبائنا. نحن نمتلك الكتب المقدّسة التي تكفينا وتعلّمنا العلم الكامل. فإن قرأناها بتمعّن ونيّة صادقة، نكون مثل «هذه الشجرة التي تنمي على مجرى المياه، وتعطي ثمارها في وقته، ولا تذبل أوراقها» (مز ١: ٣).

«ولكن بما أنّ الهراطقة بلداء، وبما أنّنا نحن نمتلك الكتب التي هي نعمة الله من أجل خلاصنا، أضاف، بسبب شرّ البشر، أخاف أن يضلّ البسطاء عن البراءة والخلوص الذي يقود إلى المسيح (٢ كور ٣: ١١)، كما كتب بولس إلى الكورنثيّين، ويشرعون في قراءة الكتب المنحولة، فيضلّون بالتسمية فيعتبرون هذه (= المنحولة) أسفارًا حقيقيّة. فأناشدكم أن تمتنعوا عنها. وانظروا إن كانت الكتب التي تعرفونها هي التي أُوردُها من أجل حاجة الكنيسة وحبًّا لها.

«وإذ عزمتُ أن أذكرها، أعود إلى عبارة الإنجيليّ لوقا، فأتجرّأ، تحت حمايته، وأقول أنا أيضًا: «بما إنّ البعض أخذوا يكتبون لأنفسهم كتبًا منحولة ومزجوها بكتب هي نفحة الله، ونؤمن أنّها سُلّمت إلى آبائنا على يد الذين كانوا منذ البدء شهود عيان وصاروا خدّام الكلمة، استحسنتُ أنا أيضًا العالم بهذا منذ البدء بأن أعلّمكم، بناء على دعوة إخوة حكماء، بكتب قانونيّة نُقلت إلينا وآمنّا بأصلها الإلهيّ. فمَن ضلّ يردّ على الذي أضلّه.

(١٢٣) رسالة شبه كاملة، بعد عودة إلى أجزاء يونانيّة وسريانيّة وقبطيّة.
P. Joannou, *Discipline générale antique*, Rome, 1962, p. 71-76.

والذي ظلّ معافى يبتهج حين تُذكر أمامه الأسفارُ القانونيّة.

«كتب العهد القديم اثنان وعشرون[١٢٤]. نُقلت إلينا كما كانت عند العبرانيّين وإليك ترتيب قراءتها وأسمائها: الأوّل التكوين. وبعده، الخروج[١٢٥]... وكتب العهد الجديد التي لا نغفلها. الأناجيل الأربعة حسب متّى، حسب مرقس، حسب لوقا، حسب يوحنّا. ثمّ أعمال الرسل والرسائل الكاثوليكيّة السبع... تلك هي ينابيع الخلاص فمَن عطش ينعم بالكلمات التي فيها، لأنّها تكرز بتعليم التقوى الذي فيها. فلا يُضِف عليها أحد ولا ينقّص. ففي شأنها وجّه الربّ توبيخه إلى الصدّوقيّين قائلًا: «ضللتم وما عرفتم الكتب ولا قدرة الله» (مت ٢٢: ٢٩). ونبّه اليهود أيضًا قائلًا: «إبحثوا في الكتب لأنّها تشهد لي» (يو ٥: ٣٩)[١٢٦].

ثانيًا: الرسالة الثانية والأربعون

«لم يحضّ الرسول الكورنثيّين وحدهم على الاحتفال بالعيد قائلًا: «لا نعيّد بالخمر العتيق» (١ كور ٥: ٨)، فهذه الكرازة هي لفائدتنا العامّة وفائدة جميع القدّيسين. هذه الكرازة أعلنها موسى: «هذا الشهر هو لكم بداية الشهور. هو الشهر الأوّل في السنة» (خر ١٢: ٢). والنبيّ أوصى أيضًا كيف يجب أن نعيّد، قال: «يا يهوذا، احتفل بأعيادك وأوفِ نذورك» (نا ١: ١٥). فإذا وجب علينا في كلّ وقت، كما يقول القدّيسون (هكذا أنشد لاسمك؟ يا إلهي، إلى دهر الدهور، وأوفي نذوري، يومًا بعد يوم، مز ٦١: ٩)، فبالأحرى يجب علينا خلال الأعياد أن نعرض لله طلباتنا

(١٢٤) أي حسب عدد الأحرف الأبجديّة في العبريّة كما في السريانيّة. في الواقع، هي ٣٩ كتابًا كما في التوراة العبريّة.

(١٢٥) وتتواصل اللائحة حتّى حزقيال ودانيال. لم نورد النصّ، كما لن نورد نصّ أسفار العهد الجديد.

(١٢٦) CSCO 151, p. 36-37. ويتابع النصّ فيذكر الأسفار القانونيّة الثانية (سفر الحكمة...) التي ينصح الآباء بقراءتها. نشير إلى أنّ هذا «القانون» الذي أورده أثناسيوس نقرأه في الكودكس الفاتيكانيّ الذي يعود إلى القرن الرابع فيرتبط بأثناسيوس والتقليد المصريّ.

وندفع ديوننا بسخاء. فحين نسمع «انذروا وأوفوا للربّ إلهكم» (مز ٧٦: ١٢)، نجيب حالًا مع الذين قالوا في المزامير: «أدخلُ بيتك بالمحرقات» (مز ٦٦: ١٣). فنفّذ هؤلاء بدون تردّد، لأنّهم هتفوا بعد أن دخلوا: «أذبح لك ذبيحة الحمد، وأوفي نذوري للربّ، في ديار بيت إلهنا، أمام شعبه كلّه، في وسطك يا أورشليم» (مز ١١٦: ١٧-١٨).

«تلك هي الطريقة التي بها نذر أبو الآباء يعقوب فقال: «إن كان الربّ الإله معي، وإن حفظني في الطريق الذي أسير فيه، وإن أعطاني خبزًا آكله ولباسًا ألبسه، إن أعادني سالمًا إلى بيت أبي، يكون الربّ لي إلهًا وهذا الحجر الذي رفعته ذكرًا يكون بيت الله، وأعطيك عشر كلّ الخيرات التي تعطيني» (تك ٢٨: ٢٠-٢٢)، وما تهامل. وحنّة أيضًا أعطت صموئيل ما نذرت به (١ صم ١: ١٢)[١٢٧].

خاتمة

تلك كانت مسيرتنا في رسائل العيد كما وصلت إلينا من أثناسيوس، بطريرك الإسكندريّة في القرن الرابع. توقّفنا عند لائحة تتحدّث عنه منذ سنة ارتقائه السدّة الأسقفيّة حتّى وفاته سنة ٣٧٣. وقرأنا الرسالة العاشرة التي ضاعت من كلّ النصوص سوى من السريانيّة. وانتهينا مع رسائل العيد كما حفظتها لنا اللغة القبطيّة. لا شكّ في أنّ الموضوع الأوّل هو عيد الفصح وتحديد تاريخه وكيفيّة الاحتفال به. ولكن من خلال هذه الرسائل الظرفيّة، نعرف الكثير عن أثناسيوس المدافع عن الأريوسيّة، عن أحوال كنيسة مصر. كما نكتشف أسماء القناصل والحكّام الذين دبّروا أمور مصر وليبيا والنوبة في ذلك الزمان. ولن تتوقّف رسائل العيد مع أثناسيوس، بل تتعدّاه إلى تيوفيلُس، فتصل بشكل خاصّ إلى كيرلّس الذي احتفظ لنا التاريخ بتسع وعشرين رسالة قدّمت لنا هي أيضًا صورة عن كنيسة مصر في القرن الخامس، في خضمّ المجادلات الكرستولوجيّة.

---

(١٢٧) CSCO 151, p. 48-49.

إيليّا النَّصِيبِينيّ (٩٧٥-١٠٤٦ م)
والوزير أبو القاسم المَغْرِبيّ (٩٨١-١٠٢٧)

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ*

أوّلًا - حياة إيليّا

١. نشأته

٢. سيامته مطرانًا

٣. نشاطه الفكريّ

٤. علاقته بالوزير أبي القاسم

٥. علاقاته بأبي الفرج بن الطيّب

٦. نهاية حياة إيليّا

ثانيًا - التعريف عن الوزير أبي القاسم المغربيّ

١. مراجع عن الوزير أبي القاسم

٢. حياة الوزير أبي القاسم

٣. مؤلَّفات الوزير أبي القاسم وثقافته

٤. زيارات الوزير إلى نصيبين

(*) مدير مركز التراث العربيّ المسيحيّ للتوثيق والبحث والنشر. أستاذ في جامعات بيروت وروما.

ثالثًا – أبو القاسم الوزير يطلب دعاء الرهبان من أجله، وإيليّا المطران يردُّ عليه

١. أسلوب إيليّا في الحوار

٢. مثال من «كتاب المجالس»

آ – المقدّمة: طلب الوزير

ب – تنبيه إيليّا

ج – جواب الوزير

د – الخاتمة: تحقيق طلب الوزير

من ألمع شخصيّات الكنيسة المشرقيّة، في القرن الحادي عشر، إيليّا مطران نصيبين، المعروف بإيليّا بن السِنّي (نقلًا عن السريانيّة «بر شنايا»)، وصوابها إيليّا السِنّي[1].

كان إيليّا، مع صديقه الكاهن عبدالله بن الطيّب المشرقيّ، الطبيب والفيلسوف واللاهوتيّ والمفسّر العلّامة المتوفّى سنة ١٠٤٣ م، ممّن رفع عاليًا لواء المسيحيّة في أنحاء الشرق. ويعتبر إيليّا من أئمّة الفكر العربيّ في عصره، وإن لم يشتهر شهرة ابن الطيّب لاهتمامه بالأمور الدينيّة والعرفانيّة أكثر منه بالأمور العلميّة والفلسفيّة.

(١) إعتمدنا في هذا البحث على ما نشرناه في المنيا (مصر) بالسبعينيّات في ثلاث مقالات صغيرة. راجع الأب سمير خليل اليسوعيّ، «حياة إيليّا النصيبيني (٩٧٥-١٠٤٦ م)»، في رسالة الكنيسة ٦ (١٩٧٤)، ص ١١-١٤ و١٧؛ و«إيليّا النصيبيني (٩٧٥-١٠٤٦) والوزير أبو القاسم»، ص ٥١-٥٤ و٥٧؛ و«أبو القاسم الوزير يطلب دعاء الرهبان من أجله وإيليّا المطران يردّ عليه»، ص ٩١-٩٥. ولكنّا أصلحنا بعض الأخطاء وزدنا زيادات كثيرة.

أوّلًا – حياة إيليّا

١. نشأته

ولد إيليّا يوم الخميس ١١ فبراير / شباط سنة ٩٧٥ م، في السنّ، وهي قرية قريبة من الزاب الأصغر، تابعة لأبرشيّة تكريت. تبعد عن تلك المدينة نحو ٣٥ كم شمالًا. وعندما بلغ التاسعة عشرة، رسمه المطران نثنائيل كاهنًا، وعيّنه رئيسًا على دير مار سمعان. وكان ذلك يوم الأحد ١٥ سبتمبر / أيلول العامّ ٩٩٤ م.

وبعد سنتين، أي في ٩٩٦، انتقل إيليّا إلى دير مار ميخائيل، بالقرب من الموصل. وتتلمذ على يد أحد الرهبان المثقّفين، يدعى يوحنّا الأعرج. فأكمل معه دراساته العلميّة والأدبيّة والفلسفيّة واللاهوتيّة؛ وكانت الدروس الكهنوتيّة عند المشارقة تشمل: العلوم الرياضيّة، والطبّ، والمنطق، واللاهوت، والتفسير.

٢. سيامته مطرانًا

ولمّا توفّي البطريرك، اجتمع الرأي على اختيار المطران نثنائيل جاثوليقًا (أي بطريركًا) على الكنيسة المشرقيّة. فتمّ تنصيبه يوم الأحد ٢٦ أكتوبر / تشرين الأوّل سنة ١٠٠٠ م، وسمّي باسم يوحنّا الخامس بن عيسى.

ولم تعبر سنة وربع سنة، حتّى رسم البطريرك الجديد إيليّا مطرانًا على إيبرشيّة «بيت نهاذرة». وكان عندئذٍ ابن ٢٧ سنة. فتمّت الرسامة يوم الأحد ١٥ فبراير / شباط سنة ١٠٠٢ م.

ثمّ توفّي «يهبالاها»، مطران نصيبين، يوم الأربعاء ٣ ديسمبر / كانون الأوّل سنة ١٠٠٧ م. فخلا الكرسيّ الأسقفيّ سنة وثلاثة أسابيع، ولم يجد البطريرك مَن ينوب مكانَ «يهبلاها» من الرهبان ويكون كفءًا لهذا المنصب، نظرًا إلى أهمّيّة هذا الكرسيّ. وكانت نصيبين آنذاك من

أهمّ الإيبارشيّات المشرقيّة، ومركز إشعاع للفكر المسيحيّ. فدعى إيليّا، والتجأ إليه. واضطرّ إلى أن ينقله من "بيت نهاذرة" إلى نصيبين. ولم يعترض أحد على هذا الاختيار، لحسن سيرته وغزير علمه. وتمّ تنصيبه يوم الأحد ٢٦ ديسمبر / كانون الأوّل سنة ١٠٠٨ م.

٣. نشاطه الفكريّ

ولمّا وصل إيليّا نصيبين، وجد في المطرانيّة مكتبةً عامرةً، علميّة ودينيّة. فظلّ يتابع نشاطه الرعويّ والروحيّ، ولكنّه لم يهمل النشاط العلميّ. وسار على خطى الآباء الأوّلين، الذين كانوا رجال زهدٍ ورجال علمٍ في آنٍ واحدٍ.

فأخذ يؤلّف كتبًا في شتّى الميادين. وله مؤلّفات قيّمة في اللغة، والتاريخ، والمنطق، والعلوم والفلسفة. كما أنّ له مؤلّفات أدبيّة أخلاقيّة روحيّة ممتازة. وكتابه في تاريخ العالم، الذي وضعه سنة ١٠١٩ م باللغتين السريانيّة والعربيّة، كان من أفضل التواريخ المعروفة، حتّى أعجب به ابن أبي أصيبعة صاحب كتاب طبقات الأطبّاء.

ولكنّه اعتنى اعتناءً خاصًّا بالدفاع عن الدين المسيحيّ دفاعًا هادئًا، بعيدًا عن روح المجادلات. فشرح عقائد النصرانيّة (الثالوث والتوحيد والتجسّد، وقانون الإيمان، والأمور الأخرى الفلسفيّة المرتبطة بالدين) لصديقه الوزير أبي القاسم الحسين بن عليّ المغربيّ، ومن خلاله لكبار المفكّرين الذين كانوا يفدون إلى مجلس الوزير.

وكان إذا هوجم، لا يهاجم، بل يدافع عن عقيدته بدون تعصّب أو مجادلةٍ كما فعل لمّا دافع عن العفّة المسيحيّة أجمل دفاع ردًّا على رأي الجاحظ. ويكاد لا يخلو كتاب من كتبه من الطابع الدفاعيّ. وإن كان أسلوبه هادئًا ليّنًا، إلّا أنّ أفكاره كانت دائمًا جريئة، بعيدة كلّ البعد عن الخوف أو التملّق.

٤ . علاقته بالوزير أبي القاسم

وفي يوم الجمعة ٥ يوليو / تمّوز من سنة ١٠٢٦ م، تمّ أوّل لقاء له بالوزير الشهير والأديب أبي القاسم الحسين بن عليّ المغربيّ. فنشأت بين الرجلين صداقة استمرّت حتّى وفاة الوزير، يوم الأحد ١٥ أكتوبر / تشرين الأوّل ١٠٢٧ م (الموافق ١١ رمضان ٤١٨ هجريّة).

وكان كلّما حضر الوزير إلى نصيبين، يقضي أيّامًا مع المطران، يستشيره في أموره الشخصيّة، ويعرض عليه مشاكله النفسيّة.

وإذا عاد الوزير إلى ميّافارقين، تبادلا الرسائل الفكريّة، في أمور الدين والدنيا. وتلك المراسلة بين المطران والوزير من أجمل ما يمكن، إذ إنّها تعبّر ببساطةٍ ووضوحٍ عن مودّةٍ وصداقةٍ نادرتين.

ولا شكّ في أنّ تلك العلاقة قامت بدورًا هامّ في حياة إيليّا. فكان الوزير يطلب رأيه في مواضيع مختلفةٍ، ويحثّه على تأليف كتبٍ في تلك المواضيع. وكتاب دفع الهمّ، على سبيل المثال، ثمرة من تلك المراسلة. ومن ناحيةٍ أخرى، كانت تلك الصداقة أقوى حافز على الكتابة بحرّيّةٍ وهدوءٍ. كما أنّ أسئلة الوزير العديدة في العقيدة المسيحيّة دفعت المطران إلى تأليف كتبٍ يعرض فيها عقيدته.

ويا ليت تلك اللقاءات تتمّ اليوم بين المفكّرين المسيحيّين وغيرهم، لكي يخرج كلّ طرفٍ من العزلة التي يعيش فيها، فيتعمّق في مفهوم إيمان صديقه. فالمجادلات لا تجدي، والردود لا تهدي. أمّا العلاقات الشخصيّة الودّيّة، المقرونة بحسن النيّة، فهي نور على الطريق.

٥ . علاقاته بأبي الفرج بن الطيّب

وكان إيليّا بن السنّيّ صديق أبي الفرج عبد الله بن الطيّب[٢]،

(٢) عن سيرة ابن الطيّب راجع الأب سمير خليل: «أبي الفرج بن الطيّب، دفاع عن العلم»، في: رسالة الكنيسة ٤ (١٩٧٢) ٢٥٥-٢٦٠ (١) [سيرته]؛ (٢) [نصّ=

المتوفّى ببغداد العامَ ١٠٤٣ م، ثلاث سنوات قبل إيليّا.

ولما كان أبو الفرج أمين سرّ البطريرك، كان من واجب كلّ مؤلّف أن يرسل إليه نسخةً من مؤلّفاته، ليوافق عليها باسم البطريرك. فهذا ما فعله إيليّا المطران، بتواضع، بعد أن حرّر نصّ المجالس التي جرت بينه وبين الوزير أبي القاسم. يقولُ إيليّا، في رسالةٍ إلى أخيه أبي العلاء صاعدِ بن سهلٍ:

«وَبَعْدَ إتمامِي هذِهِ الرِّسالَةَ، أَيُّها الأَخُ الحَبيبُ الجَليلُ (أَدامَ اللهُ حِراسَتَكَ!)، رَأَيْتُ إِنْفاذَها (قَبْلَ وُقُوفِكَ وَغَيْرِكَ عَلَيْها) إِلى الشَّيْخِ الجَليلِ القِسِّيسِ المَلْفانِ الفَيْلَسُوفِ، أَبي الفَرَجِ عَبْدِ اللهِ بْنِ الطَّيِّبِ، كاتِبِ قِلايَةِ الجَثْلَقَةِ (أَدامَ اللهُ تَأْييدَهُ!)، وَمَسْأَلَتَهُ تَأَمُّلَها وَذِكْرَ ما عِنْدَهُ فِيها»[٣].

ولمّا تسلّم أبو الفرج نصّ المجالس السبعة، تأمّل موضوعها، ووقّع عليها بخطّ يده قائلًا: «قرأتها، ودعوت لبقاء قدس أبينا المعظّم (صلواته على العالم!). وهي على الحسن والصحّة والموافقة للكتب البيعيّة. ولا يمكن من يحبّ الحقّ أن يدفع لفظةً منها»[٤]. ثمّ أثنى على المطران إيليّا بثناء يفوق الحدود، بل فيه شيء من المبالغة.

٦. نهاية حياة إيليّا

وقد تابع إيليّا نشاطه العلميّ والثقافيّ، إلى جانب خدمته الرسوليّة، طوال عشرين سنةً. فإنّه ألّف، في تلك المدّة، أكثر من عشرة مؤلّفاتٍ، باللغة العربيّة، إضافةً إلى ما وضعه باللغة السريانيّة.

وفي يوم الجمعة ١٨ يوليو / تمّوز سنة ١٠٤٦ م، توفّي إيليّا السنّيّ، في الثانية والسبعين من عمره، بعد أن دافع عن إيمانه أحسن دفاع.

=ابن أبي أصيبعة]، ٣٠٥-٣١٠؛ (٣) [مؤلّفاته الطبّيّة]، ٣٦٨-٣٧٣.

(٣) نقلًا عن ثلاث مخطوطات (من دون الإشارة إلى القراءات): مخطوطة بيروت، المكتبة الشرقيّة رقم ٥٦٤، ص ٨٤؛ مخطوطة بيروت، المكتبة الشرقيّة رقم ٦٧٦، ص ٦٨؛ مخطوطة حلب، مكتبة الأب بولس سباط رقم ١١٣٠، ص ٣٦؛ مخطوطة ڤاتيكان عربيّ ١٤٣، ورقة ١٢٢ ب.

(٤) المرجع نفسه.

ثانيًا - التعريف عن الوزير أبي القاسم المغربيّ

وإذ ذكرت العلاقة الوطيدة التي ربطت إيليّا بالوزير، وجب أن أذكر، بشيء من التفصيل، خبر ذلك الوزير، وخبر زياراته المكرّرة إلى المطران إيليّا. فكان «من مشاهير زمانه، وقد خصّه ابن خلّكان في كتابه **وفيات الأعيان**(٥) بترجمة واسعة، ويُرقي هناك نسبه إلى ملوك العجم الساسانيّة»(٦).

١. مراجع عن الوزير أبي القاسم

إليك قائمة بأهمّ المصادر والمراجع عن الوزير أبي القاسم:

- K. V. ZETTERSTEEN, art. «al-Maghribi», in: *EI* III (Leyde 1936), p. 114 (Français) ou p. 117 (allemand)
- كارل بروكلمن، تاريخ الأدب العربيّ (باللغة الألمانيّة)، ج ١ (الطبعة الأولى)، ص ٣٥٣-٣٥٤. وملحق تاريخ الأدب العربيّ، ج ١، الطبعة الأولى، ص ٦٠٠-٦٠١؛
  Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leyde: Brille, 1912) et *Supplementband* I 1943).
- إعتاب الكتّاب، ص ٢٠٦ (وفيه أنّ أوّل هروبه، كان من مصر إلى مكّة).
- فحول البلاغة، ص ١٨٩.
- ابن العماد، **شذرات الذهب**، ج ٣، ص ٢١٠ (كحّالة).
- المامقانيّ، **تنقيح المقال**، ج ١، ص ٣٣٨ (كحّالة).
- محسن أمين العامليّ، **أعيان الشيعة** ج ٢٧، (دمشق، من سنة ١٣٥٣/١٩٣٥) ص ٦ و٢٧.

---

(٥) راجع ابن خلّكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، رقم ١٨٥؛ ج ١ (القاهرة، ١٣١٠ هـ)، ص ١٥٥-١٥٦.

(٦) الأب لويس شيخو، في **المشرق** ٢٠ (١٩٢٢) ص ٤٣٤.

• البغداديّ، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، ج ١، (استنبول، ١٣٦٤/١٩٤٥)، ص ٤٩، ١١٧؛ ج ٢ (استنبول، ١٣٦٦/١٩٤٧)، ص ٣٠٤، ٣١٥، ٤٣٠، ٥٦٧.
• الثعالبيّ، تتمّة اليتيمة، ج ١، ص ٢٤-٢٥.
• الخوانساريّ: روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، أربعة أجزاء في مجلّد واحد، الطبعة الثانية على الحجر ١٣٠٧ هـ، ص ٢٤١.
• إبن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، (حيدر آباد، ١٣٣١ هـ)، ج ٢، ص ٣٠١.
• إبن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، رقم ١٨٥، ج ١ (القاهرة، ١٣١٠ هـ)، ص ١٥٥-١٥٦؛ وطبعة أخرى، ص ١٩٥-١٩٧.
• حاجّي خليفة، كشف الظنون، (استنبول، ١٩٤١)، ص ١٠٨، ١٢٩، ٢١٦، ٨١٤، ١٤٤١، ١٥٧٣.
• سامي الدهّان، كتاب السياسة للوزير المغربيّ، (دمشق: منشورات المعهد الفرنسيّ، ١٩٤٨).
• فؤاد سيّد، فهرس المخطوطات المصوّرة بجامعة الدول العربيّة، ج ١، (القاهرة، ١٩٥٦-١٩٥٧)، ص ٣٧١.
• فؤاد سيّد، فهرس المخطوطات المصوّرة في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربيّة، ج ١، (القاهرة، ١٩٥٤)، ص ٤٢١.
• لطفي عبد البديع، فهرس المخطوطات المصوّرة بجامعة الدول العربيّة، ج ٢، (القاهرة)، ص ٤٠.
• لويس شيخو، «مجالس إيليّا مطران نصيبين»، في: المشرق ٢٠ (١٩٢٢) ص ٤٢٥-٤٣٤، هنا ص ٤٣٤.
• المقريزيّ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، (القاهرة، ١٣٢٧ هـ).
• النجّاشيّ (أحمد بن عليّ)، الرجال، (بمبي، ١٣١٧ هـ)، ص ٥١.
• اليافعيّ، مرآة الجنان، ج ٣، (حيدر آباد، ١٣٣٧-١٣٣٩ هـ)، ص ٣٢، ٣٣.

• ياقوت الحمويّ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، المعروف بـ معجم الأدباء، سبعة أجزاء، طبعة مرجليوث MARGOLIOUTH، (القاهرة، ١٩٠٧-١٩٢٥)، ج ٤، ص ٦٠-٦٤.
• لويس شيخو، في المشرق ٢٠ (١٩٢٢)، ص ٣٤٣.

٢. حياة الوزير أبي القاسم

ولد أبو القاسم الحسين، المعروف بابن عليّ المغربيّ، في القاهرة، يوم الأحد ١٩ يونيو / حزيران سنة ٩٨١ م، فهو أصغر من إيليّا بستّ سنوات.

وكانت أسرته قد خدمت الدولة الفاطميّة سنين عديدة. ثمّ غضب عليهم الحاكم بأمر الله، فقتل أباه وعمّه وأخوَيْه، يوم ١٩ يوليو / تمّوز سنة ١٠١٠ م (٤٠٠ هـ)، ولم ينج من تلك المذبحة إلّا أبو القاسم.

فهرب أبو القاسم إلى الرملة، ثمّ إلى الحجاز. وأثار أصحابها على الحاكم بأمر الله، حتّى خاف الحاكم على ملكه. ثمّ قصد العراق هاربًا من الحاكم، والتجأ إلى الوزير «فخر الملك أبي غالب». وتولّى في العراق، ولا سيّما في الموصل، عدّة أعمال. وقلّده الملك «مشرف الدولة» البويهيّ الوزارة ببغداد.

وأخيرًا، قصد «نصر الدولة أحمد بن مروان» الكرديّ، صاحب ديار بكر وميّافارقين. وكان هذا الأمير أشهر أمراء بني مروان، ملك خمسين سنة، فكانت دولته في ازدهار وسلام. وجمع في عاصمته (ميّافارقين) العلماء والأدباء والزهّاد، كما أنّه أوى لاجئين عديدين. وتوفّي سنة ١٠٦١ م[٧].

فوزّره «نصر الدولة» عندما أتى إليه لاجئًا. ثمّ مرض أبو القاسم سنة

(٧) بشأن الأمير نصر الدولة، راجع:
أ - مقالة هنري باون (Bowen)، في دائرة المعارف الإسلاميّة (الطبعة الأولى)، تحت كلمة «نصر الدولة» في الجزء الثالث (الطبعة الفرنسيّة، ص ٩٣٥-٩٣٦)=

١٠٢٧ م. وتوفّي يوم الأحد ١٥ أكتوبر / تشرين الأوّل سنة ١٠٢٧ م. فنقلت جثّته إلى الكوفة بوصيّة منه، ودفن في تربة مجاورة لمشهد الإمام عليّ، إذ كان من كبار أهل الشيعة.

٣. مؤلّفات الوزير أبي القاسم وثقافته

وكان أبو القاسم أديبًا شاعرًا، له ديوان شعر. ومن تآليفه الكتب الآتية:

- **سيرة النبيّ**، اعتمد في تأليفها على سيرة ابن هشام؛
- **كتاب الإيناس بعلم الأنساب** (ذكره ابن خلّكان قال: «وهو، مع صغر حجمه، كثير الفائدة ويدلّ على كثرة اطّلاعه»)؛
- **كتاب في السياسة** (ذكره إيليّا النصيبيّ)؛
- **أدب الخواصّ** في المختار من بلاغة قبائل العرب وأخبارها وأنسابها وأيّامها؛
- **ديوان شعر** (وهو الذي وجّه إليه أبو العلاء المعرّي «رسالة المنيح»)
- **إختيار شعر أبي تمّام**؛
- **إختيار شعر البحتريّ**؛
- **إختيار شعر المتنبّي** والطعن عليه.
- **كتاب المنخل**، وهو مختصر إصلاح المنطق لأبي يوسف يعقوب بن السكّيت[٨]؛
- **كتاب المأثور في ملح الخدور**؛
- **كتاب الفهرست لابن النديم** (وهو من أشهر فهارس الكتب)، نشره ولم يؤلّفه.

= الطبعة الألمانيّة ص ٩٤٥-٩٤٦).

ب - مقالة ك. ف. زتّرستين (Zettersteen) في دائرة المعارف الإسلاميّة (الطبعة الفرنسيّة الأولى، ص ٣٥٦-٣٥٧)، تحت كلمة «Marwanides».

(٨) إبن السكيت (يعقوب أبو يوسف) (٨٠٣- نحو ٨٥٩): إمام في اللغة والأدب. ولد في بغداد. كان يعلّم صبيان العامّة. درس على أبيه وعلى أئمّة اللغة وعلى الأعراب في البادية. عيّنه الخليفة المتوكّل مؤدّبًا لابنه المعتزّ ثمّ أماته ضربًا. له إصلاح المنطق، الألفاظ، القلب والإبدال، الأضداد (منجد الأعلام ٢٠٠٢، ص ٩).

هذا كلّه يدلّ على ثقافة الوزير، واهتمامه بالتراث العربيّ القديم رغم انشغاله بأمور السياسة. ولذلك نراه يستشير المطران إيليّا في أمور مختلفة، إذ كان واسع الأفق، مطّلعًا على الديانات جميعها، ميّالًا إلى كلّ الأفكار المتداولة في أيّامه. فكان من فئة «الإنسانيّين» (Humanistes) كما نقول اليوم، أولئك الأدباء العلماء المنفتحين على كلّ ما يخصّ «الإنسان» ومسائله ومشاكله. لذلك أحبّ مراسلة المطران إيليّا..

٤. زيارات الوزير إلى نصيبين

وفي العام ١٠٢٧، وهو الأخير من حياة أبي القاسم، جاء الوزير إلى نصيبين ثلاث مرّات. واجتمع كلّ مرّة مع إيليّا المطران:

١. وكانت أوّل زياراته له إلى نصيبين يوم ٥ يوليو / تموز ١٠٢٦ م، ومكث فيها حتّى أوّل أغسطس / آب. وفي هذه المدّة اجتمع سبع مرّات بإيليّا، وتناقشا في مواضيع شتّى. ثمّ وضع إيليّا محضر تلك المناقشات في كتابه الشهير المسمّى كتاب المجالس[٩].

أمّا موضوع المناقشات فهو غالبًا دينيّ، ويدور حول التثليث والتوحيد، وتجسّد الكلمة، وصحّة الديانة المسيحيّة، ورأي القرآن في المسيحيّة، وتوضيح إيمان النصارى، وغيرها من الأمور الدينيّة. وهناك مواضيع أخرى مهمّة، كالموازنة بين اللغة العربيّة واللغة السريانيّة[١٠]، ورأي النصارى في الفلسفة وعلم الكلام والنفس، ورأيهم في أحكام

---

(٩) نشره الأب لويس شيخو تحت عنوان: «مجالس إيليّا مطران نصيبين» تباعًا في مجلّة المشرق ٢٠ (١٩٢٢)، ص ٣٣-٤٤ و١١٢-١٢٢ و٢٦٧-٢٧٢ و٣٦٦-٣٧٧ و٤٢٥-٤٣٤.

(١٠) حقّقت هذه الموازنة، وهو المجلس السادس ونشرتها مع ترجمة فرنسيّة وتعاليق في مقالَين من مجلّة *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. راجع:

a) Samir Khalil SAMIR, «Deux cultures qui s'affrontent: une controverse sur l'*i'rāb* au XIe siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim», in: *MUSJ* 49 (1975-1976), p. 619-649;

النجوم، وفي اعتقاد المسلمين، وما إلى ذلك. وهذه المجالس تعطينا فكرةً واضحةً عن اهتمامات الوزير وتطلّعاته الثقافيّة والدينيّة.

٢. ثمّ عاد الوزير أبو القاسم إلى نصيبين مرّةً ثانية، يوم الخميس ٣١ ديسمبر / كانون الأوّل سنة ١٠٢٦ م. وكان آنذاك بصحبة الأمير نصر الدولة. فمكثا في نصيبين ٢٥ يومًا حتّى تاريخ ١٤ يناير/ كانون الثاني سنة ١٠٣٧ م.

وجرت أيضًا بين الوزير والمطران «مذكّرات ومسائل عدّة: في اعتقاد اليهود، وتاريخ آدم، وغيره من التواريخ القديمة، وتغيير اليهود لها، وفي الآثار العلويّة، وغير ذلك ممّا يطول شرحه»(١١).

٣. وعاد مرّةً ثالثةً إلى نصيبين، يوم الأحد ٢٥ يونيو / حزيران سنة ١٠٢٧ م، ومكث فيها عشرة أيّام فقط. وكان يحسّ بوجع في أحشائه. وإذ كان الشيخ أبو سعد (أخو المطران إيليّا) طبيب الوزير، شكا الوزير إلى المطران إهمال أخيه أبي سعد.

فاستفسر المطران أخاه عن سبب إهماله، فأجابه الشيخ أبو سعد أنّ مرض الوزير لا علاج له ولا شفاء فيه. وبالفعل، عاد الوزير أبو القاسم في شهر يوليو / تمّوز إلى ميّافارقين، حيث توفّي يوم الأحد ١٥ أكتوبر / تشرين الأوّل سنة ١٠٢٧ م.

ولقد ذكرت أهمّيّة تلك اللقاءات التي جرت بين الوزير والمطران، إذ لم يكن لها ردّ فعل على الطرفين المعنيّين وحسب، بل على أصدقائهما أيضًا.

كما أنّ تلك اللقاءات والمراسلة التي استمرّت بين لقاء ولقاء، كان لها دور كبير في حياة إيليّا بن السنّيّ، فعلّمته متى يجب المناقشة، ومتى يستحسن الصمت؛ وإذا تكلّم، كيف يجب أن يتحدّث. وأعطته تلك الميزة النادرة عند كلّ مَن يمارس الحوار، ألا وهي الاستماع إلى الطرف

---

b) IDEM, «Langue arabe, logique et théologie chez Élie de Nisibe», in: *MUSJ* 52 (1991-1992), p. 227-367.

(١١) راجع المجلس السابع، طبعة الأب لويس شيخو، في المشرق ٢٠ (١٩٢٢) ص ٤٣١.

الآخر، لا للردّ عليه، بل لفهم آرائه وإبداء رأيه بهدوءٍ ولطف. وسنرى مثالًا لذلك في المقطع اللاحق.

ثالثًا - أبو القاسم الوزير يطلب دعاء الرهبان من أجله، وإيليّا المطران يردّ عليه

١. أسلوب إيليّا في الحوار

عندما ذكرنا معالم حياة إيليّا بن السنّيّ مطران نصيبين قلنا إنّه «اعتنى اعتناءً خاصًّا بالدفاع عن الدين المسيحيّ دفاعًا هادئًا، بعيدًا عن روح المجادلات»؛ وأضفنا في ما بعد: «وإن كان أسلوبه هادئًا ليّنًا، إلّا أنّ أفكاره كانت دائمًا جريئة، بعيدة كلّ البعد عن الخوف أو التملّق»[١٢].

وها نحن نذكر نصًّا صغيرًا يوضح تلك الفكرة. وهو نصّ مناقشة جرت بين إيليّا والوزير أبي القاسم، يوم الخميس ٢٩ يوليو / تمّوز سنة ١٠٢٦ م، وموضوعها «الدعاء من أجل احتياجات الناس».

أمّا سبب ذلك الطلب، فهو أنّ أبا القاسم كان قد طلب من المطران، قبل ان ينطلق من عنده ليعود إلى ميّافارقين، أن يكلّف الرهبان بالدعاء من أجله. وهذا طلب بسيط، فضلًا عن أنّه طلب روحيّ، مرتبط ارتباطًا وثيقًا بصميم رسالة الرهبان. فكان من المفروض أن يلبّي المطران دعوة الوزير فورًا، بل أن يشكر له شعوره الطيّب ولجوءه إلى الرهبان للتقرّب من الله.

ولكنّ المطران لم يستجب إلى سؤله، إلّا بعد أن أوضح له معنى هذا الدعاء، وأوصله إلى صلاح النيّة في ما يطلبه. وعندما توصّل الوزير إلى تلك الحالة الروحيّة الباطنيّة، حيث لا يرغب في شيء مادّيّ، ولا يفضّل أمرًا على غيره من الأمور، بل يرغب في تتميم إرادة الله عليه، عندئذٍ، رضي المطران أن يكلّف الرهبان الدعاء من أجل الوزير.

(١٢) راجع أعلاه: أوّلًا، المقطع الثالث.

وهذا مثال لطيف يوضح طريقة المطران إيليّا في تعامله مع الوزير أبي القاسم، ومع كلّ مَن عاشره. فهو يسلك طريقًا صعبةً، إذ هي الطريق الوسطى: لا يغلق الباب في وجه مَن قرعه، بأن يهاجمه أو يعاديه، ولا يعمل كأنّ لا باب للدخول، بأن يحاول أن يكتم عقائده ومفاهيمه. بل يوضّح إيليّا الأمور تمام الإيضاح، بلطفٍ وهدوء، حتّى يجعل مخاطبه يتفهّم قصده، ويراجع نفسهن فيتعمّق في حياته. وهذه هي روح الحوار الحقيقيّة.

أرشدنا الله إلى الامتثال بهذا المطران العالم القدّيس...

٢. مثال من «كتاب المجالس»

إنّ النصّ الذي نقدّمه مقتبس من المجلس السابع من كتاب **المجالس**. وكان قد نشره الأب لويس شيخو اليسوعيّ في مجلّة **المشرق** البيروتيّة، سنة ١٩٢٢. ولكنّنا آثرنا أن نحقّق النصّ بنفسنا، على المخطوطين المحفوظين في «المكتبة الشرقيّة» للآباء اليسوعيّين في بيروت. وقسّمناه بحسب عادتنا إلى أجزاء صغيرة.

وها هي الرموز المستعملة في الحواشي:

- أ = مخطوط بيروت رقم ٥٦٤، ص ٨٠-٨١
- ب = مخطوط بيروت رقم ٦٧٦، ص ٦٢-٦٤
- ش = طبعة شيخو في المشرق ٢٠ (١٩٢٢)، ص ٤٣٠-٤٣١

آ - المُقَدِّمَةُ: طَلَبُ الْوَزِيرِ

1 ثُمَّ قَالَ: أُرِيدُ أَنْ تُكَلِّفَ[١٣] الرُّهْبَانَ الفُضَلَاءَ، في الأَعْمَارِ[١٤] الَّتِي تَحْتَ يَدِكَ وَبِالْقُرْبِ مِنْكَ، أَنْ يَدْعُوا[١٥] لِي، وَيَسْأَلُوا[١٦] اللهَ مُسَاعَدَتِي عَلَى أُمُورِي.

---

(١٣) ب : أكلف
(١٤) ش : + والأديرة
(١٥) أ ب : يدعوه
(١٦) أ ب : ويسألون

ب – تَنْبِيهٌ إِيلِيًّا

2 قُلْتُ: إِنَّ الرُّهْبَانَ لَيْسَ يَدْعُونَ لِلإِنْسَانِ بِأَنْ يُطِيلَ اللهُ عُمْرَهُ، وَلَا أَنْ يَزِيدَ مَالَهُ، [١٧]وَلَا أَنْ يُوَفِّرَ جَاهَهُ[١٧]، وَلَا أَنْ يُكَثِّرَ نَسْلَهُ.

3 وَإِنَّمَا يَسْأَلُونَ اللهَ أَنْ يَصْنَعَ بِهِ مَا لَهُ فِيهِ الْخِيَرَةُ، وَقَعَ ذَلِكَ بِمُوَافَقَتِهِ أَمْ لَمْ يَقَعْ، وَأَنْ يُصْلِحَ نِيَّتَهُ، وَيُوَفِّقَهُ لِطَاعَتِهِ[١٨]. فَإِنَّ بِصَلَاحِ[١٩] النِّيَّةِ وَالتَّوْفِيقِ، يَكُونُ صَلَاحُ الشَّأْنِ وَبُلُوغُ الأَمَلِ.

4 لِأَنَّ الإِنْسَانَ، إِذَا كَانَ مُوَفَّقًا وَجَيِّدَ[٢٠] النِّيَّةِ، لَيْسَ[٢١] يُؤَمِّلُ[٢٢] وَلَا يَتَمَنَّى إِلَّا مَا يَبْلُغُهُ وَيَصِلُ إِلَيْهِ. وَلَمْ[٢٣] يَتَأَسَّفْ عَلَيْهِ، إِذَا فَاتَهُ، تَأَسُّفًا يُؤْلِمُ قَلْبَهُ.

5 فَإِنْ كَانَ الْوَزِيرُ (أَطَالَ اللهُ بَقَاءَهُ!) يَقْنَعُ[٢٤] مِنِّي بِذَلِكَ، تَقَدَّمْتُ إِلَيْهِمْ[٢٥] بِمُوَاصَلَةِ الدُّعَاءِ لَهُ[٢٦]. فَإِنْ[٢٧] رَامَ الأَشْيَاءَ الأُخْرَى، فَلَا يَسُومُ الْقَوْمَ مَا لَيْسَ[٢٨] بِشَائِعٍ عِنْدَهُمْ.

ج – جَوَابُ الْوَزِيرِ

6 قَالَ الْوَزِيرُ: إِنَّ الَّذِي أُرِيدُهُ وَأَتَمَنَّاهُ، لَيْسَ[٢٩] هُوَ[٣٠] أَحَدُ أَمْرَيْنِ: إِمَّا عِزٌّ فِي الْغَايَةِ، وَإِمَّا زُهْدٌ فِي الْغَايَةِ.

7 [٣١]فَأَمَّا الزُّهْدُ، فَلَيْسَ[٣١] أَطْمَعُ فِيهِ[٣٢]. لِأَنَّ[٣٣] عَادَتِي قَدْ جَرَتْ

---

(١٧) أ ش : –
(١٨) ش : إلى طاعته
(١٩) أ ب : صلاح
(٢٠) ش : جيّد
(٢١) ش : لا
(٢٢) ب : نومل
(٢٣) أ ب : لم
(٢٤) أ ش : يقتنع
(٢٥) ش : إلى رهباننا
(٢٦) أ : يه
ب : له به
(٢٧) ب : وإن
(٢٨) ب : + هو
(٢٩) أ ب : –
(٣٠) ش : –
(٣١) ش : فإنّي لا
(٣٢) ش : في الزهد
(٣٣) أ : لا

بِكَثْرَةِ مَنْ يَخْدُمُنِي، وَالزَّاهِدُ يَحْتَاجُ[٣٤] أَنْ يَخْدُمَ نَفْسَهُ. وَهَذَا مِمَّا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ.

8 وَأَمَّا الْعِزُّ، فَنَفْسِي تَهْوَاهُ وَتَتَمَنَّاهُ. وَمَعَ قِلَّةِ طَمَعِي فِيهِ، لَسْتُ[٣٥] أَنَا[٣٦] بِمُؤْيِسٍ[٣٧] (كذا) مِنْهُ.

9 وَإِذَا كَانَ الرُّهْبَانُ لَيْسَ[٣٨] يَدْعُونَ لِلإِنْسَانِ بِمَا يَتَمَنَّاهُ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا، فَأُرِيدُ أَنْ يَدْعُوا[٣٩] لِي بِمَا فِيهِ الْخِيَرَةُ. فَرُبَّمَا[٤٠] كَانَتِ الْخِيَرَةُ مَقْرُونَةً بِضِدِّ مَا أَتَمَنَّاهُ.

د - الْخَاتِمَةُ: تَحْقِيقُ طَلَبِ الْوَزِيرِ

10 فَأَجَبْتُهُ إِلَى مُلْتَمَسِهِ.

11 وَكَانَ قَبْلَ مَسِيرِهِ مِنْ نَصِيبِينَ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ. وَكَانَ قَدْ جَرَى لِي مَعَهُ (فِي هَذِهِ الثَّلَثَةِ أَيَّام) كَلَامٌ فِي مَسَائِلَ تَتَعَلَّقُ بِأَخْلَاقِ النَّفْسِ، وَآدَابِ الرُّهْبَانِ وَالزُّهَّادِ، وَالْعُلُومِ[٤١] الْعَقْلِيَّةِ، مَا[٤٢] [٤٣]تَجَنَّبْتُ ذِكْرَهُ لِطُولِهِ[٤٣].

12 وَبَعْدَ مَسِيرِهِ، اجْتَمَعْتُ مَعَ الرُّهْبَانِ فِي الأَعْمَارِ الْمَحْرُوسَةِ، وَخَاطَبْتُهُمْ فِي مَا كَانَ الْتَمَسَهُ[٤٤]. فَتَوَارَدَ[٤٥] جَمِيعُهُمْ بِالدُّعَاءِ بِأَنْ يَصْنَعَ اللهُ إِلَيْهِ مَا لَهُ وَلِلنَّاسِ فِيهِ الْمَصْلَحَةُ الشَّامِلَةُ.

(للمقال صِلَة)

---

(٣٤) ش : + إلى
(٣٥) أ ب : ليس
(٣٦) ش : -
(٣٧) ش : مؤيسًا
(٣٨) ش : لا
(٣٩) أ ب : يدعون
(٤٠) ش : وإن
(٤١) ش : وبالعلوم
(٤٢) ش : ممّا
(٤٣) ب : (مكتوبة في الهامش، بخطّ آخر)
(٤٤) ش : + الوزير
(٤٥) ش : فتواردوا

رائد يسوعيّ في بلاد الشام
الأب بطرس فرُوماج (١٦٧٨-١٧٤٠)

نصٌّ غُفْل نقله من الفرنسيّة وعلّق عليه وذيّله بملحق
الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

أوّلًا – مقدّمة المترجم

– المخطوط: وصفه، عنوانه، تاريخه، واضعه، ملاحظات

إنّ النصّ الذي نحن في صدده الآن، عَثَر عليه في **محفوظات** الرهبانيّة اليسوعيّة ببيروت زميلُنا ورئيس تحرير المشرق حضرة الأب سليم دكّاش، فرغب إلينا في أن ننقله وننشره، إذ إنّه لا يخلو من الأهمّيّة لمعرفة حقبة من الزمن واكبت تباشير النهضة الأدبيّة والدينيّة في بلدان الشرق العربيّ.

جاء «المخطوط»، إن جاز التعبير، منسوخًا على آلةٍ كاتبة من الطراز القديم، في ٢٨ صفحة من الورق الأبيض الجيّد بقياس ٢١×٢٩,٥سم، وفي كلّ صفحة نحو ٢٧ سطرًا. أمّا عنوان النصّ بالفرنسيّة فهو *Un initiateur, le Père Pierre Fromage*، فأحببنا أن ننقله مضيفين إليه، لفائدة القرّاء غير المختصّين، صفة الأب المذكور الرهبانيّة، وتاريخَي ولادته ووفاته، وذِكر المنطقة التي عَرفت نشاطه. ولمّا كانت جلّ أعماله قد

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

دارت في إطار ما هو اليوم لبنان وسورية، ولم تكن حدودهما الحاليّة قد رُسِمت، وإذ استعمل المؤلِّف، لتسمية المنطقة، العبارة المألوفة آنذاك: La Syrie، أي «سورية» بمفهومها الجغرافيّ الواسع، رأينا أنّ خير تعبير عربيّ يفي بالمراد هو «بلاد الشام». وفي ما يختصّ باسم الأب فروماج الأوّل: Pierre، فكان من المفروض مبدئيًّا أن ننقله بصيغته الأصليّة الفرنسيّة، پيار - أو پيير -، إلّا أنّ صاحب السيرة درج في حياته وفي كتاباته على استعمال صيغة اسمه العربيّة «بطرس»، فآثرنا البقاء عليها. وعلى العكس، في ما يختصّ بشهرته: Fromage، فإنّه كان يكتبها على النحو التالي: «فرماج»، إلّا أنّنا فضّلنا الصيغة التي درج على استعمالها اللاحقون، لا سيّما الأب لويس شيخو والأب بولس سباط في مؤلّفاتهما، وهي: «فروماج».

لم يُشَر في النصّ إلى تاريخ تأليفه، إلّا أنّه ورد في الصفحة ٢٧، وهي ما قبل الأخيرة، ما مفاده أنّ جريدة البشير، التي أصدرها اليسوعيّون في بيروت في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، «أصبحت يوميّة في السنة هذه، ١٩٣٧». وعليه نستنتج تاريخ كتابة النصّ.

وتحديد التاريخ يساعدنا للوصول إلى معرفة المؤلِّف، إذ النصّ، كما أشرنا، غُفل لا ذكر لواضعه. فمن مراجعة سجلّات رهبانيّتنا في ما يعود إلى تلك السنة، ومن استعراض أسماء الرهبان العاملين آنذاك في التأليف والنشر، نعتقد، بما يشبه اليقين، أنّ الكاتب هو الأب غبريال (جبرائيل) لُوفِنْك Levenq (١٨٦٨-١٩٣٨). فإنّه كان مختصًّا بالتاريخ، درّسه في القاهرة أوّلًا ثمّ في بيروت طوال ربع قرن، وله فيه عدّة مقالات وكراريس تطرّق من خلالها بخاصّة إلى تاريخ الرهبانيّة اليسوعيّة ورجالها في بلاد الشام.

ونشير في ختام هذا التمهيد إلى أنّنا وضعنا للنصّ عناوين فرعيّة لخلوّه التامّ منها، وعلّقنا بالحواشي لتوضيح ما قد يستعصي فهمه. وحفاظًا على الأمانة العلميّة تركنا بعض العبارات التي كانت مألوفة في

أيّام المؤلِّف ولكنّها تبدو لنا اليوم نابية في مجال العلاقات بين الطوائف والأديان. فالحقيقة هي الأولى دومًا، والله سبحانه وتعالى هو الحقّ، ونِعمَ الوكيل(**).

ثانيًا - نصّ الأب لُوقِنْك

- **السنوات الأولى والخدمة في دمشق (١٦٧٨-١٧١٨)**

وُلد الأب بطرس (پيار) فُرُوماج بمدينة لان (Laon) الفرنسيّة[١] في ١٢ أيّار/مايو ١٦٧٨، وانتسب إلى الرهبانيّة اليسوعيّة يوم ٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٦٩٣ في دير ابتداء إقليم شَمْپاني (Champagne) الكائن آنذاك بمدينة نانْسِي (Nancy). وبعد أن أنجز دروسه الرهبانيّة المعهودة، من أدب وفلسفة وعلم لاهوت، ذهب منذ العام ١٧١٠ مرسَلًا إلى البلدان السوريّة حيث بقي حتّى وفاته في العاشر من كانون الأوّل/ديسمبر ١٧٤٠. كان عاملًا متميِّزًا ما زالت بصماته ظاهرةً حتّى أيّامنا في غير مجال، وقد باشر ونظّم مشروعاتٍ كثيرة رائدةً وجليلة.

لمّا وطئت قدمه بلاد الشام، أمضى مدّة وجيزة في طرابلس (١٧١٠-١٧١١) ليدرس اللغة العربيّة التي أدرك منذ البداية أهمّيّتها لرسالته، وواظب على امتلاك أسرارها بصبر وجَلَد، خلافًا لعدد كبير من زملائه الذين كانوا في عجلة من أمرهم أو اضطرّتهم الظروف إلى خوض أعمال الرسالة قبل أن يتمكّنوا من لغة البلاد على نحوٍ مُرضٍ.

(**) أكثر ما استعنّا به لضبط حواشينا، الكتب التالية: الأب لويس شيخو: تاريخ فنّ الطباعة في المشرق، طبعة ثانية، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٥؛ الأب لويس شيخو: كتاب المخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة، طبعة ثانية، بيروت، دار المشرق، ٢٠٠٠؛ Louis Jalabert, s.j.; *Jésuites au Proche-Orient. Notices biographiques*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1987; Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 Bd, Città del Vaticano, 1944-1953.

(١) مدينة صغيرة تعدّ ما لا يزيد على ٣٠,٠٠٠ نسمة وتقع على بعد ١٥٠ كم إلى شمال شرق باريس.

ثمّ أنيطت به إدارة مدرسة دمشق مدّة عدّة سنوات، ممّا أتاح له أن يستكمل معرفته لغة البلاد ووفّر له السهولة في استعمالها، فألّف لاحقًا بالعربيّة وترجم إليها كتبًا كثيرة[٢]. قال فيه رئيس الإرساليّة السوريّة، الأب بارْس (Barse) بتاريخ ٢٠ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٧١٢ وفي معرض تقرير رفعه إلى رئيس الرهبانيّة العامّ: «أمّا في دمشق، فقد خلف الأب فروماج الأب بلان (Blein) الذي نُقل إلى حلب في غضون القسم الثاني من السنة، وأُوكل إلى الأوّل أمر الأولاد، وعددهم ١٥٠، يعلّمهم القراءة والكتابة ومبادئ الآداب والعقيدة المسيحيّة بحسب ما تقتضيه إمكاناتهم وسنّهم، إنْ كلَّ يوم، لا سيّما في المدرسة، أو علانيةً في أثناء الأعياد من خلال توجيهاته بعد العظة. إلّا أنّ مجيء الأب بيار مُوكُولُو (Maucollot) من القاهرة وحلوله مكانه في إدارة المدرسة، أتاحا له التفرّغ لمهمّات رسوليّة أصعب». وبعد سنتين، بتاريخ ٣٠ أيّار/ مايو ١٧٧٤، كتب الأب بارس نفسه، وكان لا يزال رئيس الإرساليّة، ذاكرًا فريق الرهبان في دمشق: «الموجودون في هذا المركز هم حضرة الأب بيار فروماج، الرئيس الجديد، والأب إيڤ دو ليرن (Yves de Lerne) وهو مريض، والأب أنطون ناخي (Nacchi) الذي وصل في مطلع هذه السنة ليحلّ محلّه[٣]، والأب بيار فُوانُو (Foynot)، الوافد مؤخّرًا وهو لا يزال يَدْرس اللغات، والأب بيار مُوكُولُو الذي ما زال مسؤولًا عن تدريس الأولاد والتعليم المسيحيّ، والأخ فيليب برُويه (Brouet) الذي يقوم بسائر المهامّ المنزليّة».

وكتب الأب فروماج بدوره إلى قُدس الرئيس العامّ طمْبُوريني (Tamburini) بتاريخ ٢٤ كانون الأوّل/ ديسمبر واصفًا أعمال السنة المنصرفة ومبيّنًا أهمّيّة المدارس ودورها المميّز في هذه المدينة، حيث

---

(٢) سيرد لاحقًا في سياق المقال ذكر بعض هذه الكتابات (أطلب بخاصّة القسم الثالث: الملحق، ص ٤٩١-٤٩٥).

(٣) كان الأب أنطون ماريّا ناخي مارونيًّا من قبرص، ورأس مدّةً إرساليّة اليسوعيّين في مصر وسورية.

كان المسيحيّون، لا سيّما الكاثوليك منهم، قلّةً لا نفوذ لها يُذكر، ويسومهم المسلمون، وأكثر منهم المنشقّون، المضايقات والحقد. وقال في هذا الصدد: «طالعتُ بفرح عارم رسائل أبوّتك التي وصلتنا منذ قليل، وأشكر حضرتك جزيل الشكر لأنّها أبدت نحونا محبّةً حارّة مميّزة، وتنازلت فالتفتت إلى أبنائها البعيدين وذكّرتهم بأنّه ينبغي أن يُولوا مدرستهم عنايةً خاصّة واهتمامًا لا يعرف الكلل ولا الملل. وهذا لعمري ما يقوم به حضرة الأب إيف دو ليرن الذي أبلّ أخيرًا من مرضٍ طويل خطير عانى منه مدّة سنتين. نحمد الله أنّ الأبنية، التي كادت لا تستوعب في الماضي مائتي ولد، قد وُسّعت إلى حدّ كبير بعد موافقة حضرة رئيس إقليمنا. وإذ كنّا نهمّ بعمليّة البناء هذه، تبرّع لنا أحد الكاثوليك من محبّينا المخلصين، بمنزل قريب من مدرستنا، ممّا أتاح لنا مباشرة العمل لتوّنا ومتابعة المشروع وإنجازه بعون الله. وأضحت مدرستنا تستوعب الآن، في أيّام الآحاد والأعياد، ما يربو على ستمائة شخص يأتون لسماع المواعظ ودروس التعليم المسيحيّ. وهذا يعني أنّ الديانة أخذت تنطلق وتزدهر يومًا بعد يوم. أضف إلى ذلك أنّ اثنين من كهنتنا اللذين رُسما هذه السنة أسقفين، أرادا كلاهما، قبل الرسامة، أن يختليا عندنا في رياضة روحيّة. وإنّ مدنًا وقرًى مجاورةً غير قليلة تطلب مساعدتنا، إلّا أنّ عديدنا المتواضع لا يسمح لنا بتلبية رغبتهم وتقواهم، لا سيّما أنّ اثنين من مرسَلينا توفّيا في مدّة لا تتجاوز الشهر، هما الأب كُودير (Coudert)، مات في ١٢/ ٩/ ١٧١٤ بحلب، والأب شارل نِيريه (Néret) وقد مات في ٢٩/ ١٠/ ١٧١٤ ببلدة عَينطُورا[٤]. لذا فإنّنا كثيرًا ما نضرع إلى ربّ الحصاد أن يرسل في أقرب وقت عمّالًا جددًا، كما نسأل أبوّتكم بإلحاح أن تفكّروا وتبعثوا إلينا عددًا كبيرًا من إخواننا على الرغم من أنّنا اليوم جميعًا في صحّة جيّدة».

(٤) هي عينطورا البلدة اللبنانيّة الواقعة قرب مدينة جونيه الساحليّة، لا عينطورا الجبليّة في قضاء المتن.

إلّا أنّه، ويا للأسف، لم يُستَجب طلبه، لا بل أخذوا من عنده الأب موكولّو ليُرسل إلى حلب بعد وفاة الأب كُودِير، واضطرّ إلى أن يفتّق ذهنه ليحتال على قلّة الفَعَلة بمزيد من العمل والنشاط.

• **بين دمشق وحلب: فترة في فرنسا**

ولمّا أنهى سنوات رئاسته الستّ في دمشق، فكّر رئيس الإرساليّة السوريّة آنذاك، الأب ناخي، في أن يفيد من مواهبه الفذّة وما لمس عنده من تطلّعات ومشروعات رسوليّة، فرأى أن يرسله إلى فرنسا ليعرّف هناك الإرساليّة ويحصل على عَمَلة وموارد. ولمّا أنهى الأب فروماج رحلته هذه، وإذ كان على وشك الإبحار من ثغر مرسيليا ليعود إلى بلاد الشام، كتب في ١٦ أيّار/مايو ١٧١٩ رسالةً إلى الرئيس العامّ ملخّصًا المشروعات التي كانت تراود فكره آنذاك، قال: «سبق أن قلتُ لأبوّتكم مطوّلًا أنّ ما يبدو لي الأفضل لتثبيت إرساليّتنا في بلاد الشام وتطويرها، وبخاصّة لتقوية الإيمان الكاثوليكيّ في الكنائس الشرقيّة، هو إنشاء معهد إكليريكيّ في جبل لبنان، يتهيّأ فيه للخدمة الرسوليّة تهيئةً خاصّةً، الموارنة والروم الذين يعودون من روما إلى بلادهم بعد إنجاز دروسهم، بالإضافة إلى عدد كبير من الفَعَلة الذين يُعَدّون للعمل المقدّس هذا، وبذلك يتعلّمون ما ينبغي لهم نقله إلى الآخرين لاحقًا. كما أنّه، إذا ما اقتدينا بما حقّقه سابقًا الأب مُونُوار (Maunoir) السعيد الذكر، في إرساليّاته، سيصطحب آباؤنا في رحلاتهم الرسوليّة بعض هؤلاء الكهنة. أجل، لا بدّ من القول بأنّه من الأهمّيّة بمكان أنّه ما من وسيلة كفيلة بالوصول إلى هذه النتيجة مثل إنشاء المعهد المذكور، وأنّه ليس في المشرق من مكان أنسب، لإقامة هذا المعهد، من منطقة جبل لبنان، أي المكان الخاضع للأمراء الموارنة، وأنّ جميع المسيحيّين في إرساليّتنا يتوقون بلهفة إلى تلك المؤسّسة. والأمر الوحيد الذي قد يَحُول دون تحقيقنا هذا المشروع هو انعدام ذات اليد، إلّا أنّ هذه الصعوبة ستزول إن عرضتُ على أبوّتكم ما ورد في خاطري: فمنذ بضعة أشهر التقيتُ سيّدةً نبيلة هي الكُونتيسّا ده مُونْجُوا (de Montjoie) من مدينة رُومِيرُومُون (Remiremont) في مقاطعة اللُّورين (Lorraine) وقد

أعطتني ٢٠٠٠ دينار لإرساليّتنا. لا شكّ في أنّه مبلغ قليل لتحقيق ما أنوي تحقيقه، سوى أنّه، إن راقتكم الفكرة، يمكننا مراسلةُ نيافةِ كرادلة مجمع نشر الإيمان في شأنها، وإنّي على ثقة بأنّها ستروقهم وسيوافقون عليها ويتمّمونها فيخصّوا المعهد بـ ٤٠٠ دينار كلّ سنة؛ وبفعلهم هذا سوف يحقّقون تمجيد الله، ويرفعون عاليًا شأن مجمعهم وسمعته، ويكتسبون محبّة الكاثوليك الشرقيّين على الدوام. وإن لم يَرُقْ هذا المخطّط أبوّتكم، فإنّي أطلب إلى ربّ الحصاد أن يلهمكم هو مخطّطًا أفضل». وأنهى الأب فروماج رسالته طالبًا إلى الرئيس العامّ أن يمنح الكونتسّا المذكورة أوراق انتسابها إلى الرهبانيّة اليسوعيّة لكونها من كبار المحسنين إلى الإرساليّة السوريّة وإلى مدرسة إيبنال (Epinal)[٥]، كما أعلمه أنّه يأمل الإبحار، بعونه تعالى، بعد أسبوع، مصطحبًا بكلّ سرور عاملَين جديدَين للإرساليّة، الأبوين نقولا تريفّون (Treffons) وبيار فرنسوا كزافييه پتي كُو (Petitqueux)، مضيفًا في الختام أنّه سيرسل في أقرب وقت ممكن المؤلّفات العربيّة التي ذكرها للأب جورج بنيمّين[٦] والتي وعده المجمع المقدّس بطبعها.

من خلال هذه الرسالة يمكننا الإحاطة بالمشروعات العديدة الرائعة التي خطّطت لها همّة الأب فروماج لتنمية الإرساليّة. إلّا أنّ بعضًا من تلك المشروعات بقي، ويا للأسف، حبرًا على ورق، أقلّه لمدّة معيّنة. غير أنّ

---

(٥) تقع إيبنال و(تعدّ نحو ٤٠,٠٠٠ نسمة) على بعد ٣٧٢ كم من باريس إلى الشرق، وقد اشتهرت منذ القرن الثامن عشر بإصدار صور تقويّة ذات طابع شعبيّ (Images d'Epinal). وكان لليسوعيّين فيها آنذاك مدرسة ثانويّة، شأنهم في بضع عشرة مدينة فرنسيّة أخرى.

(٦) الأب جورج بن يمّين، ويعرف أيضًا بجرجس بنيامين، هو جرجس بن عبيد من آل يمّين المعروفين في مدينة زغرتا بشمال لبنان. تخرّج من المدرسة المارونيّة في روما ورُسم مطرانًا على إهدن العام ١٦٩٠، وبعد أن استقال من منصبه دخل الرهبانيّة اليسوعيّة بروما في ٤ كانون الأوّل/ديسمبر ١٧١٤ واشتهر فيها بغيرته وتوفّي العام ١٧٥٥ (اطلب كتاب الأب لويس شيخو: الطائفة المارونيّة والرهبانيّة اليسوعيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بيروت، ١٩٢٣، ص ١٢٩).

الفكرة انطلقت، ولم تتحرّك عمليّة تنفيذ الإكليريكيّة إلّا في العام ١٧٢٨، ما يعني أنّ المعهد لم يعش إلّا خمسين سنةً إذ ألغيت الرهبانيّة اليسوعيّة بعد نصف قرن من ذلك التاريخ، علمًا أنّ الفكرة رجعت إلى النور بعد إعادة الرهبانيّة إلى الوجود، ويمكن القول إنّ الأب فروماج كان نافذ البصيرة (في هذه الأمور) منذ العام ١٧١٩، وكان رائدًا غزير الإنجازات.

- **في دير حلب. العمل مع الأخويّات**

ونظرًا إلى ما كان يتمتّع به فروماج من غيرة واندفاع، فإنّ ثمار نشاطه باتت وفيرة في مركزه الجديد، دير حلب، حيث عُيّن بعد رجوعه من فرنسا. وقد وجد في هذه المدينة الكبيرة، وكانت آنذاك من أعظم حواضر المشرق وأنشطها تجارةً، جاليةً مسيحيّة كبيرة تكاد لا تقلّ عن الجالية المسلمة عددًا ونفوذًا. أضف إلى ذلك أنّ الكاثوليك كانوا الأكثريّة بين المسيحيّين ويتمتّعون، إجمالًا، بالتقدير. وكان دير حلب أقدم مركز في الإرساليّة السوريّة إذ يعود تأسيسه إلى العام ١٦٢٥، وسرعان ما ازدهر في ظلّه عدد كبير من الأخويّات. فلنستمع إلى أصداء عمل الأب فروماج في الحقل الخصيب المتميّز هذا، وقد رواها لنا الأب أبوجي (Abougit) الذي أتيح له أن يطالع اليوميّات القديمة التي كانت لا تزال محفوظة في أيّامه[٧]: «ما إن وصل الأب فروماج إلى الشرق، حتّى صُعِق لرؤيته الجهل المطبق الذي كان يتخبّط فيه معظم الكاثوليك من جرّاء عدم تنشئة الإكليرُس، وانعدام المدارس وكتب التعليم الدينيّ. فقرّر أن يجعل من أعضاء أخويّتيه مدرّسين يساعدونه في نشر العقيدة المسيحيّة بعد أن يكونوا اكتسبوها أوّلًا. لذا أدرج في قوانين أخويّتيه فقرةً تحتّم على الأعضاء أن يقوموا كلّ يوم أحد بتدريس أطفال طوائفهم مضمون كتاب التعليم المسيحيّ الذي وضعه القدّيس روبرتو بلّرمينُو، وكان قد نقله منذ مدّة

(٧) كان الأب لويس كسْفِيرِبُوس (أو: كسفاريوس) أبوجي (١٨١٩-١٨٩٥) ملمًّا بالعربيّة، ألّف بها عدّة كتب دينيّة ومدرسيّة، وقد حاول كتابة تاريخ الإرساليّة اليسوعيّة في بلاد الشام، ولكنّه لم ينجزه.

وجيزة إلى العربيّة وطبعه في روما[٨]. وكانت الفقرة نفسها تَفْرض أيضًا على كلّ مَن يطلب الانتماء إلى الأخويّة أن يَخْضع بانتظام، قبل قبوله في عداد الإخوة، لحضور شروح هذا التعليم التي كان يلقيها الأب مرشد الأخويّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ تلك النشاطات كانت تُقام في المنازل الخاصّة، بعد تحديدها مسبقًا برضى أصحابها أو مستأجريها.

«ثمّة مقطع في سجلّ إحدى الأخويّتين يثبت لنا ما كان مسؤولوها يولون هذه القاعدة من أهمّيّة، إضافةً إلى الدقّة في تطبيقها. فإنّنا نطالع في تاريخ ٢٧ حزيران/يونيو ١٧٥٨، أي ١٨ عامًا بعد موت المؤسّس: <اليوم انضمّ إلينا عضوًا ثابتًا، شابٌّ من قومنا (أرمنيّ) بدون اختبار التعليم المسيحيّ المُسْبَق وبدون المنادات الثلاث المعهودة. وهذا هو السبب: إنّ حضرة الأب المرشد نفسه لقّن الطالب التعليم المسيحيّ إذ إنّ الشابّ يعيش منذ ستّة أشهر في دير الآباء حيث يساعد الأخ الشمّاس في الأعمال المنزليّة>.

«ونمى نشاط التعليم المسيحيّ بمرور الزمن نموًّا ملحوظًا حتّى وصل عدد الأطفال إلى ٦٠٠، وما لا شكّ فيه أنّه ساهم بقوّة في تثبيت إيمان كاثوليك حلب وتقواهم، وسط الاضطهادات التي ألمّت بهم لاحقًا» (Lettres de Mold t. IV, 1887-88, p. 25).

وأراد الأب فروماج أن يكمّل رسالته ويوفّر لأعضاء أخويّاته وسائل تمكّنهم من الدفاع عن الدين، وإذا ما اقتضت الحاجة، من مهاجمة المنشقّين والهراطقة الذين يحيطون بهم، فألّف بالعربيّة حسبما ذكرنا، أو ترجم إليها، كتبًا دينيّة وتقويّة كثيرة، منها: مجادلات الأب مارتن بيكان (M. Bécan)[٩] والصُبح المبين لضلال لُوتارُوس وكَلْوين للأب ليونارد

---

(٨) عرّبه العام ١٧٣٥ في طرابلس.

(٩) هو الأب مارتن ڤان در بيك (van der Beeck) (١٥٦١-١٦٢٤) وعنوان كتابه باللاتينيّة *Compendium manuale controversiarum*.

لِسِّيُوس (Lessius)[١٠]، فضلًا عن الكتاب الخاصّ الذي ألّفه هو نفسه لدحض أضاليل الكنيسة الروميّة المنشقّة[١١]. فجميع تلك الأسلحة جعلت خصوم كاثوليك حلب يخشونهم أشدَّ الخشية، وأمّنت لأعضاء الأخويّات نصرًا ميسّرًا في مناقشاتهم مع المنشقّين.

- **مع الشمّاس عبدالله الزاخر**

وكان له آنذاك معاون خاصّ في عمله الرسوليّ، صائغ كاثوليكيّ من حلب، شَهِدَ والده وجدّه على الإيمان، يُدعى عبدالله الزاخر (اطلب سيرته الذاتيّة، ١٧٤٨)[١٢]، وقد كان على علاقة باليسوعيّين منذ العام ١٧٠٠ على أقلّ تقدير، يساعدهم خير مساعدة في تأليف كتبهم العربيّة. ذلك بأنّه كان متضلّعًا من تلك اللغة، على غير عادة المسيحيّين في أيّامه، وأحد أجود كتّاب زمانه، ممّا جعله رهيب الجانب لدى المنشقّين. وإنّه، والحقّ يقال، لمّا أراد أن يمتلك ناصية العربيّة، لم يخشَ من أن يتتلمذ مدّة بضع سنوات على أشهر علماء المسلمين في سورية آنذاك، الشيخ سليمان النحويّ، علمًا بأنّه لم يضحِّ بشيء من إيمانه وتقواه. زد على ذلك أنّه كان أحد أقرب أصدقاء الأب فروماج وأعزّهم عليه. وإليك ما رواه بولس

(١٠) Lessius هي الصيغة اللاتينيّة لاسم الأب Leonhard Leys (١٥٥٤-١٦٢٣)، وعنوان كتابه باللاتينيّة *Quae fides et religio sit capessanda* (مطبوع العام ١٦٢٣). وقد صدر هذان المؤلّفان بالعربيّة في مجلّد واحد وبالعنوان الثاني (راجع الملحق في آخر المقال).

(١١) لعلّ صاحب المقال يعني هنا الكتاب الذي وضعه فروماج في تاريخ انشقاق الروم والمجمع الفلورنتينيّ (راجع Graf, *Geschichte*.., IV: 231, 27). أمّا العنوان الحقيقيّ لمؤلّف فروماج هذا فهو: الدمع المسجوم على انشقاق الروم (اطلب الملحق).

(١٢) عن هذه السيرة التي كتبها الزاخر بقلمه، راجع مقالة الأب بولس باسل (Paul Bacel) في مجلّة *Echos d'Orient*, Paris, 1908, p. 71, n.1. وبمراجعة المجلّة عينها (١٩٠٨، ص ٢١٩) نعلم أنّ موسى الصائغ، جدّ عبدالله لأبيه، قُتل بحلب العام ١٦٧٠ في أثناء اضطهاد للمسيحيّين ممّا اضطرّ وَلَدَيْه نعمة الله وزكريّا والد عبدالله إلى اللجوء، مع سواهم من المسيحيّين، إلى حماه.

باسيل، أحد الكهنة الروم، في نشأة ذلك التعاون، قال: «لم يكن المرسَلون اليسوعيّون في حلب آنذاك أصحاب شأن يُذكر في ما يتعلّق بمعرفة العربيّة، وعلى وجه التخصيص كانت معلومات الأب بطرس فروماج، رئيس الإرساليّة، زهيدةً جدًّا. إلّا أنّه كان، إلى ذلك، إنسانًا موهوبًا، متوقّد الذكاء، صبورًا على العمل لا تصدّه صعوبة ولا تثنيه عقبة. وعلى الرغم من مشقّات عمله في الإرساليّة، كان يجد متّسعًا من الوقت لينقل إلى العربيّة كتبًا روحيّة وجدليّة تهدف إلى هدي المنشقّين. وقد نَسبت إليه جريدة البشير في أحد أعدادها (الرقم ١٦٢٤، تاريخ ١٥/١٢/١٩٠٣)، أكثر من أربعين كتابًا صاغها في حلّة عربيّة[١٣]. وهذا ممكن، على الرغم من أنّ التصحيحات، إن لم تكن الترجمة أيضًا، هي في معظمها من قلم الزاخر الشابّ[١٤].

«وكان الشابّ المذكور هذا مندفعًا بطبعه، سريع البديهة والخاطر، حادّ الذكاء، يحبّ نشاط المرسلين واندفاعهم، فراح قلبه السخيّ يتعلّق بهم ويكنّ لهم مودّةً لا تعرف الحدود. ومضى عشرون عامًا على هذه العلاقات الوثيقة، فكان الزاخر لا ينفكّ يُعجب بغيرة المرسلين وقداسة سيرتهم، واليسوعيّون من جهتهم يعتبرون أنفسهم سعداء لأنّهم وجدوا إلى جانبهم مساعدًا على هذا النحو من القدرة وبذل الذات... وكان يصحّح ترجمات المرسلين، ويستنسخ لهم المخطوطات، وعلى الرغم من جهله اللغات الفرنسيّة والإيطاليّة واللاتينيّة، يساعدهم بكلّ قواه. وكان، إلى جانب هذه الأشغال، ينصرف إلى مجادلاته التي لا يعرف فيها الملل، وإلى مهنته صائغًا ليقوم بأوده، وإلى تأليفه الكتب الدفاعيّة (...). ولم تكن ترجماته بالحقيقة سوى تصحيح لترجمات المرسلين العربيّة الركيكة إذ

---

(١٣) الحقيقة أنّ العبارة التي وردت في البشير (ص ٤٠٣) نصّت ما يلي: «خلّف من التآليف التقويّة نحوًا من أربعين كتابًا» (والتشديد هو بقلمنا). أطلب لائحة هذه المؤلّفات في ملحق المقال.

(١٤) نشكّ في أن تكون الترجمة نفسها بقلم الزاخر لأنّه لم يكن ملمًّا باللغات الأوروبيّة كما سيأتي ذكر ذلك بعد أسطر معدودة!

إنّ الزاخر، كما قلنا، لم يُحسن أيّ لغة أوروبيّة باستثناء اليونانيّة التي كان يتكلّمها ويكتبها بطلاقة. إلّا أنّ تصحيحاته هذه كانت على جانب من الإتقان فريد، ومطابقةً لأفكار المؤلّف إلى حدّ بعيد تعبّر عنها بلغة عربيّة مشرقة فتوهم القارئ أنّ الزاخر هو المؤلّف لا المصحّح» (Echos d'Orient, t. XI - 1908-09 -, p. 224 et 367.

لذا، نَسب عدد من الكتّاب جميع المصنّفات التي أُلّفت على هذا النحو، إلى الزاخر، في حين نسبها آخرون إلى الأب فروماج، سوى أنّ الحقيقة تفرض أن يقال إنّ المضمون كان في غالب الأحيان من صنع الأب فروماج والصياغة الأدبيّة من قلم الزاخر. وقد أحصى كلا الأب زُومِّرفُوكِل (المجلّد ٣، ١٩٣٩) والأب باسِيل نحو ثلاثين[١٥].

ولا بدّ لإكمال وصف العمل المشترك هذا والوقوف على طبيعة أطوار الزاخر، أن نتذكّر أنّه كان مدركًا مؤهّلاته، حسّاسًا إلى أقصى الحدود، حتّى إنّ أقلّ محاولة لتوجيهه أو لِفَرْض عليه رأي أو طريقة عمل، كانت ثقيلةً عليه يتفض لها، ممّا أفضى مستقبلًا إلى انفصام عُرى المودّة بينه وبين صديقه الحميم المرسَل، وحتّى إلى معارضة أحدهما الآخر معارضةً أليمة. إلّا أنّه، في الوقت الحاضر كانت الأمور جميعها على خير ما يرام من الوحدة في سبيل الرسالة. «فقد صدر آنذاك على التوالي ترجمات مدخل العبادة للأب فروماج[١٦]، وتفسير الإنجيل الذي ادّعى فروماج تأليفه، وهو بالحقيقة في معظمه من تصنيف الزاخر[١٧]،

---

(١٥) الأب زومّرفوكل C. Sommervogel اليسوعيّ علّامة صنّف كتابًا ضخمًا في عدّة مجلّدات ذكر فيه مؤلّفات اليسوعيّين، وهو بعنوان *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles et Paris, 1890-1900. أمّا غراف (*Geschichte*.., IV: 224-231)، فذكر له ٣٥ مصنّفًا، علمًا أنّ ما جُعل في الترتيب الثلاثين يجمع أربعة مؤلّفات.

(١٦) هو كتاب القدّيس فرنسيس السالسيّ المعنون *Introduction à la vie dévote*. وأقدم نصّ معروف لهذه الترجمة صدر في روما العام ١٧٤٤.

(١٧) لعلّه كتاب تفسير وموافقة الأربعة الأناجيل الذي هو تأليف لا ترجمة، بحسب غراف. *Geschichte*.., IV, p. 230.

وانشقاق الروم للأب فروماج[١٨]، ولكنّه كلّف «المصحّح» عَرَق القِربة لإصداره بصورته الحاضرة، ومرشد المسيحيّ[١٩]، والمجلّدين الأوّلين من اللاهوت العقيدي والأدبيّ لأسقف فرنسيّ يُدعى يوحنّا المعمدان (!) وهو من ترجمة الأب فروماج[٢٠] (المرجع السابق، ص ٢٢٥)».

- **مشروع المطبعة العربيّة**

وكان فروماج في هذه الأثناء قد عُيِّن رئيسًا عامًّا على الإرساليّة، فقرّر أن يستفيد من هذه المناسبة لتحقيق مشروع راح يدور في خلده منذ بعض الوقت. فقد كان من رابع المستحيلات أحيانًا الحصول على كتب تقويّة وجدليّة بالعربيّة، وبأولى حجّة القيام بطبعها، وكان لا بدّ من جلبها بجهد جديد وأسعار باهظة من أوروبّا، أو إرسال المؤلّفات لطبعها هناك في ظروف لا تقلّ عسرًا. وعليه كان السؤال: أفلا تجد الإرساليّة جليل الفائدة إن زُوّدت بمطبعة تساعد في توفير الكتب للمسيحيّين بعد طباعتها في البلاد بدون صعوبة وبكلفة زهيدة؟ وألم يكن الزاخر رجل العناية الإلهيّة للقيام بهذه المهمّة؟ فإنّه كان صانعًا حاذقًا يجيد استعمال يديه لصبّ أمّهات الحروف المعقّدة الضروريّة للطباعة، على الرغم من عدم توفّر الآلات اللازمة لذلك في الشرق. ثمّ إنّه كان يتمتّع باحترام كبير بين النافذين حتّى إنّهم «منحوه العمامة الكبرى التي كانت تُعرف في حلب، وفي سائر المناطق السوريّة، بـ لفّة العلماء، وهي علامة خاصّة بالذين يسعون إلى العلم أو الذين حصلوا عليه، لا سيّما بين المسلمين الذين يفخرون بلقب «العالم» وبالعمامة الكبرى اللذين يحلّانهم في منزلة عظيمة»

---

(١٨) اطلب الحاشية رقم ١١.

(١٩) طُبع في ١٧٣٨.

(٢٠) يبدو أنّ كاتب هذه الأسطر، الأب بولس باسل، وقع في شطط. فما نقله فروماج من هذا القبيل هو كتاب ألّفه أسقف مدينة بُواتِييه الفرنسيّة جان كلُود دي لا پُواپ دي ڤِيرتريُو Jean-Claude de la Poype de Vertrieu (١٧٠٢-١٧٣٢) بعنوان *Institutiones theologicae*, Poitiers, 1708 وقد نقله فروماج بعنوان العلم اللاهوتيّ (اطلب الملحق).

(المرجع السابق، ص ٢٢٥). وأخيرًا إنّه كان صديق الأب فروماج الحميم.

لذا، فقد ذهب الرئيس في رحلة سريعة (١٧٢٢-١٧٢٣) إلى روما أوّلًا ليعرض مشروعه على قدس الرئيس العامّ وينال موافقته وموافقة مجمع نشر الإيمان، ثمّ إلى فرنسا لجمع المال الضروريّ لنفقات الإنشاء الأُولى، وعاد بعد ذلك إلى سورية حيث سارع، من دير ذوق مكايل، قرب بلدة عينطورا، وكتب إلى الزاخر الذي حلّ منذ ٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٢٢ في دير مار يوحنّا الشوير، غير بعيد من هناك في لبنان. ذلك بأنّ الزاخر كان في خطر شديد بحلب بعد أن عاد إليها من القسطنطينيّة البطريركُ المنشقّ أثناسيوس الرابع الدبّاس «ولديه رسائل من السلطات التركيّة في العاصمة تخوّله مضايقة الكاثوليك»، ولم يكن خافيًا على أحد في حلب أنّ عبدالله الزاخر كان في طليعة الضحايا، ولهذا السبب اضطرّ إلى الهرب خفيةً وبسرعة ليلجأ إلى لبنان المسيحيّ.

«ففاتحه الأب فروماج برغبته في أن يستبقيه بعينطورا فور انتهاء أعمال إنشاء البيت وتوسيعه، للانطلاق بمشروع المطبعة. وعلى الرغم من أنّ الزاخر كان يأنف دومًا من أن تؤسَر حرّيّته، إلّا أنّه قَبِل الدعوة بسبب علاقات المودّة التي كانت تربطه باليسوعيّين ولا سيّما الأب فروماج» (المرجع السابق، ص ٢٨١).

وكان فضله من هذا القبيل كبيرًا إذ إنّ الدعوات كانت تتجاذبه من كلّ صوب. ففي دير مار يوحنّا حيث كانت الرهبانيّة الشويريّة الفتيّة تنطلق، راح المسؤولون يحثّونه على البقاء معهم، و«من بينهم نسيبه وصديقه الحميم الخوري نيقولاوس الصائغ[٢١]، والأب نيقيفورس كرمة الرئيس العامّ، والآباء المدبّرون». ودُعي أيضًا إلى ذوق مكايل «حيث عَرض عليه كاهنٌ جليل صادَقه اسمه موسى قطّان أن يقيم عنده ليباشر حملةً رسوليّة

---

(٢١) كان الأب نيقولاوس الصائغ (١٦٩٢-١٧٥٦) ابن عمّ عبدالله الزاخر. راجع عنه: المشرق ٦ (١٩٠٣)، ص ٩٧-١١٠ و Graf, *Geschichte..*, III: 201-207.

على المنشقّين»، كما «رغب الرهبان الموارنة في دير اللويزة أن يجتذبوه». وأخيرًا «كان مَجمَع انتشار الإيمان يحثّه، بواسطة الأب جبرائيل فرحات[٢٢] على الانتقال إلى روما، عارضًا عليه وظيفةً مرموقة فيصبح مستشارًا في شؤون الكنائس الشرقيّة» (المرجع السابق، ص ٢٨٢).

«أقام الزاخر عند اليسوعيّين في عينطورا منذ شهر كانون الثاني/ يناير ١٧٢٤ حتّى حزيران/ يونيو ١٧٢٥، علمًا أنّه تغيّب في تلك المدّة عدّة مرّات. ذلك بأنّه كان يتقيّد بدقّة صارمة بتعليمات طائفته في ما يختصّ بالطقوس، فإذا ما قرُب زمن الصوم الكبير ترك عينطورا ويمّم شطر ذوق مكايل إلى جانب صديقه الخوري موسى قطّان. وهناك كان يصوم كلّ يوم، ممتنعًا عن تناول اللحم والحليب ومشتقّاته، بحسب توجيهات الكنيسة الشرقيّة، ولا يفوّت رتبةً طقسيّةً واحدة. وخارجَ زمن الصوم كان يتناول طعامه في قرية عينطورا عند كاهن عجوز يُدعى إبراهيم ويأكل من الثمار ما تُوفّره الفصول.

«وكان ينهج النهج عينَه في زمن الأصوام الشرقيّة الأُخرى: صوم الميلاد، والرسل القدّيسين، وانتقال العذراء. ولا مغالاة إن قلنا إنّه بقي أربعة أشهر فقط، أو خمسةً على أقصى تقدير، في أثناء سنة ونصف، عند اليسوعيّين بعينطورا» (المرجع السابق، ص ٢٨٢). ذلك بأنّ الزاخر كان منزعجًا من ضيق المكان، غير مرتاح لمسكنه، وبخاصّة حريصًا على أن يكون حرًّا في تصرّفاته، فرأى أخيرًا أنّ وضعه لا يطاق. وذهب أوّلًا عند صديقه الأب موسى قطّان حيث أمضى بقيّة العام ١٧٢٥، ثمّ عند نسيبه الأب نيقولاوس الصائغ في دير مار يوحنّا. وهناك استطاع أن يحفر بيده وبفضل مهارته العجيبة، الأحرف العربيّة التي كان بحاجة إليها، بحسب الأنماط التي أتى بها الأب فروماج من روما، وما زالت محفوظة بعناية كلّيّة في دير مار يوحنّا. «الأمّهات من الفضّة الصرف، والصفائح من

---

(٢٢) صار جبرائيل فرحات بعد سنوات قليلة (في ١٧٢٥) مطرانًا على حلب باسم جرمانُس (جرمانُوس).

النحاس، والأحرف صُبّت من الرصاص. ولم يستغرق هذا الإنجاز العظيم سوى ستّة أشهر من العمل الدؤوب». وكان الأب فروماج لا يزال على الودّ معه، وكتب من عينطورا في ٢١ كانون الثاني/يناير ١٧٢٦ إلى السيّد تْرُوِيهِيلْيِيه (Truihilier)، وهو تاجر مُقيم في صيدا، وصديق له ومحسن: «إنّي منهمك الآن في تركيب قطع مطبعة استقدَمْتُها من أوروبّا منذ قليل. لقد أوكلت إلى أحدهم أن يصبّ حروفًا عربيّة شبيهة بالتي يستعملونها في مجمع نشر الإيمان بروما، وعمّا قليل سيصلني عمّال طباعة حاذقين لن يتأخّر قدس الرئيس العامّ في إرسالهم إليّ. وإنّي أرجو أن نتوصّل من خلال ذلك إلى نشر الكتب الدينيّة بطريقة أسرع من طريقة المخطوطات. ولقد حاولت أن أجعل هذه المطبعة في ديرنا الجديد بعينطورا، لكنّي وجدت المكان ضيّقًا جدًّا، واضطُررت إلى نقلها إلى دير مار يوحنّا الشوير. ما زلنا في البداية وباتت الموارد تعوزنا... إلّا أنّنا نتّكل على العناية الإلٰهيّة ومساعدة النفوس السخيّة لأنّ مثل هذه المشروعات مكلفة للغاية» (المرجع السابق، ص ٢٨٤). ولم تذهب الدعوة الموجّهة إلى التاجر الفرنسيّ سدًى، إذ لم تنقض بضعة أسابيع حتّى أرسل السيّد ترويهيلييه إلى الأب فروماج ٥٠٠ قرش لمطبعته. ووردت هِبات أُخرى من جهات مختلفة، منها «هبة ٥٠٠ قرش» تبرَّع بها أسقف فرنسيّ مؤلِّف كتاب لاهوت أدبيّ حاول الأب فروماج نقله إلى العربيّة وراجع عمله عبدالله الزاخر[٢٣].

وكان الزاخر، لدى وصوله إلى مار يوحنّا، ولشدّة تمسّكه باستقلاليّته، طلب إلى نسيبه الخوري الصائغ، وكان إذ ذاك رئيسًا عامًّا على الشويريّين، أن يُقيم وحده، خارج الدير، في بناء شُيِّد له دون سواه وفيه «غرفة للنوم صغيرة عَرْضُها متران وطولها متران أو ثلاثة، فَرَشَ فيها حصيرة وبعض جلود الحملان وأودعها كُتُبَه. وإلى جانب غرفته قامت دار واسعة عَرْضُها ستّة أمتار وطولها عشرون حيث المطبعة ومشغل للتجليد.

(٢٣) راجع الحاشية ٢٠.

وبغية إبعاد المزعجين والمتطفّلين، أقام الزاخر ما يشبه حفرة بين بنائه الخاصّ والدير. ولم يكن يدخل عليه إلّا مَن كانت له حاجة ماسّة أو عمل لا يحتمل التأخير، فإنّه كان ضنينًا بوقته، لا يضيّع دقيقة ولا يترك تحصيله إلّا ليذهب إلى صلاة الخورس في كنيسة الدير» (المرجع السابق، ص ٣٦٣). وكان أحد المسيحيّين الفاضلين ممَّن التقاهم في ذوق مكايل إبّان العام ١٧٢٨، ويُدعى ميخائيل قطّان، يساعده في الشؤون المادّيّة لكي يتفرّغ الفنّان الكبير لأشغاله براحة بال.

وأوّل كتاب صدر عن مطبعة مار يوحنّا كان، على ما رواه الزاخر نفسه في رسالة بعث بها في العام ١٧٤٠، بعنوان ميزان الزمان للأب نيرِمْبِرك اليسوعيّ (Nieremberg)[٢٤]، طُبع في العام ١٧٣٤ لمّا انتُخِب الخوري نيقولاوس الصائغ رئيسًا عامًّا، ما يُظهر الصعوبات الجمّة التي واجهت الزاخر وصبرَه الذي لا يكلّ في تتميم مشروعه العسير هذا. وبعد ذلك، صارت الكتب الجديدة تظهر بانتظام، واحد أو اثنان في كلّ سنة على الأكثر في البدايات، بمساعدة راهب مبتدئ جعله الأب الصائغ في تصرّف الزاخر، وكان هذا جُلّ ما قَبِل به صاحبُنا من عون. إلّا أنّ العمل كان قد انطلق، وبعد وفاة الزاخر تابع عَمَلَه دير الشويريّين، ومذ ذاك أدّت هذه المطبعة، وهي الأُولى في لبنان التي استعملت الحرف «الكنائسيّ»، خدمات جلّى للمسيحيّين، لا سيّما في ما يتعلّق بالكتب الدينيّة والتقويّة بالعربيّة.

وفي ذلك الوقت كانت أواصر المودّة بين الزاخر واليسوعيّ على أوثق ما يرام، فالأب فروماج يساعد صديقه بآرائه وحسناته، في حين يبذل الزاخر قصارى جهوده لمعاونة الراهب ترجمةً وتصحيحًا وطباعة. كان كلّ منهما يؤدّي للآخر جميع الخدمات الممكنة بدون التوقّف على التعب أو التكاليف، علمًا أنّهما في وقت لاحق راح أحدهما يعاتب الآخر بمرارة، ويا للأسف، في شأن ما تكبّد كلّ منهما في سبيل عملهما المشترك، علمًا بأنّ كلاهما بذل ما بوسعه من دون حساب.

---

(٢٤) عنوانه الكامل: ميزان الزمان وقسطاس أبديّة الإنسان.

• أهمّ أعمال فروماج الرسوليّة بين ١٧٢٤ و١٧٤٠

إلّا أنّنا، قبل الشروع في رواية أحداث الخلاف المشؤوم هذا وما كان له من تأثير أليم في سنوات الأب فروماج الأخيرة، سنختصر أهمّ الوقائع التي حصلت في أثناء سِني عمله الرسوليّ الستّ عشرة منذ عودته من فرنسا العامَ ١٧٢٤ حتّى وفاته في العاشر من كانون الأوّل/ ديسمبر ١٧٤٠، وقد أمضى قسمًا منها في حلب سواء أرئيسًا عامًّا على الإرسالية السوريّة كافّةً (١٧٢٧-١٧٣٠)، أم رئيسًا على دير حلب (١٧٣٧-١٧٤٠). أمّا في بقيّة الوقت، فكان يتنقّل بين مراكز الإرساليّة لزيارتها بصفة كونه رئيسًا، أو في عينطورا لمتابعة شؤون المطبعة، أو في صيدا (١٧٣١-١٧٣٧).

وفي أثناء وجوده بحلب، حيث كان دومًا على علاقة جيّدة بالمطران اليعقوبيّ ميخائيل جروه، استطاع بعلمه ومحبّته أن يهدي هذا الحبر، الذي أصبح في ما بعد بطريرك الطائفة السريانيّة جمعاء باسم ديونوسيوس ميخائيل (١٧٦٦-١٧٨١)[٢٥].

وقد أشار الأب أبوجي أيضًا إلى ما يلي (Lettres de Mold, t. IV, 1887-1888; p. 24): «إنّ الدفع الذي أطلقه مؤلِّفه دروس خاصّة وتمارين عمليّة *(Leçons spéciales et exercices pratiques)* على صعيد الوعظ الإنجيليّ

---

(٢٥) هنا خبط مؤلِّف النبذة خبطَ عشواء. فمن المستحيل أن يكون الأب فروماج قد «هدى» «هذا الحبر» جروه لأنّ الراهب اليسوعيّ توفّي العام ١٧٤٠ في حين لم يكن جروه سوى طفل، إذ ولد في مطلع العام ١٧٣١، ورسم كاهنًا في ١٧٥٧، ولم يصبح مطرانًا إلّا في ١٧٦٦! زد على ذلك أنّ التاريخ الذي ذكره صاحب النبذة: ١٧٦٦-١٧٨١ لا علاقة له بطريركيّة جروه، إذ إنّه تبوّء السدّة الأنطاكيّة بين ١٧٨٣ و١٨٠٠ وهي سنة وفاته. أمّا اليسوعيّ الذي كان له في اعتناق ميخائيل جروه الكاثوليكيّة فهو الأب فرنسيس كُويسّه (Cuisset). راجع: المشرق، ٣ (١٩٠٠)، ص ٩١٣-٩٢٦ (حيث ورد اسم الأب كويسّه مشوّهًا، بصيغة كوشه Causset)؛ وفيليب دي طرّازي: السلاسل التاريخيّة في أساقفة الأبرشيّات السريانيّة، بيروت، ١٩١٠، ص ٢١٢-٢٢٨؛ و Graf, *Geschichte..*, IV: 60-65.

ما زال يتفاعل حتّى اليوم ويُلْمَس أثرُه في حلب[٢٦]. ويخبرنا التقليد المتواتر في البلاد أنّ الرسول الهمّام هذا كان، في أثناء أسفاره الكثيرة، يصطحب كلّ ما يحتاج إليه للقيام بترجماته، وفي كلّ استراحة، مهما قصرت مدّتها، كان يأخذ من كيس صغير يحمله كتابًا وريشة وحبرًا وورقًا، ثمّ يجلس على الأرض أو على حجر، ويتابع العمل الذي بدأه، وفي بعض الأحيان لم يكن يجد متّسعًا من الوقت ليخطّ حتّى أسطرًا قليلة». أضف إلى ذلك أنّه لم يتوانَ، في سبيل خدمة الإكليرس الشرقيّ، من مباشرة ترجمة عدّة كتب ضخمة من أمثال التعليم المسيحيّ الذي وضعه بلّرمينو.

وفي الإطار نفسه عمّم في سورية، بفضل كتاباته، تكريم قلب يسوع الأقدس، حتّى إنّ نجاحه المنقطع النظير من هذا القبيل أغاظ الفيلسوف دالمْبير (d'Alembert) شديد الغيظ ودفعه إلى كتابة ما يلي: «هل يُعقَل أن يكون المدعوّ الأب فروماج، الراهب اليسوعيّ المتضلّع من العربيّة، قد تجشّم، ويا للسخافة، مشقّة ترجمة سيرة مرغريتا مريم إلى هذه اللغة وطبعها في عينطورا؟ ما أتعسكم يا مسيحيّي الشرق بعد أن أصبحتم الآن على هذا القسط العظيم من العلم!!! ونحن المؤلّفين المساكين، فلنعتبر كُتُبنا تحفًا إن هي نالت حظوةً ونُقلت إلى الإنكليزيّة أو الألمانيّة!!! فبماذا نواجه ترجمة سيرة مرغريتا مريم إلى العربيّة؟»[٢٧].

---

(٢٦) نقلنا العنوان الفرنسيّ الذي ذكره مؤلّف المقال: ...*Leçons* بحرفيّته: دروس خاصّة...، إلّا أنّ ما صنّفه فروماج في موضوع الوعظ المذكور صدر بعنوان مجموع مواعظ (اطلب: P. Sbath, *Al-Fihris*, Le Caire, 1938, n°1678). كما أنّه ترجم عن الإيطاليّة كتابًا للأب بولس سنيري اليسوعيّ بعنوان المواعظ السديدة الأدبيّة في تثقيف المسيحيّ في طريقته الدينيّة.

(٢٧) نقل فروماج إلى العربيّة بعنوان الكنز الأنفس في ترجمة الطوباويّة مرغريتا مريم ألاكُوك (صيدا، ١٧٣٥) كتاب سيرة الراهبة القدّيسة هذه الذي وضعها بالفرنسيّة المطران جان جوزف لانكِه دي جرجي Jean-Joseph Languet de Gergy (باريس ١٧٢٩). وقد أطلق اليسوعيّ على الراهبة في ترجمته لقب «طوباويّة» من باب تبسيط الأمور لقرّائه، إذ إنّ التطويب الرسميّ لم يتمّ إلّا في ١٨٦٤، وإعلان القداسة في ١٩٢٠.

وبوجيز العبارة يمكن القول إنّ الأب فروماج لم يكن يفوّت فرصةً واحدة لتحقيق بعض الخير في إرساليّته الحبيبة بسورية. ويدخل في هذا الباب الرسالة التي بعث بها من طرابلس في غرّة حزيران/يونيو ١٧٢٧ مختصرًا، لدى وفاة الأب سيكار (Sicard)[٢٨]، عمله الرسوليّ الرائع في حلب ومصر (راجع *Dictionnaire de Provence*, t. IV, p. 210)[٢٩]، والنبذة التي أرسلها من عينطورا في ١٨ كانون الأوّل/ديسمبر ١٧٣٣ ناعيًا الأب غبريال شابير (Chabert). كما تجدر الإشارة أيضًا إلى رسالة مستفيضة بعث بها من عينطورا في ٢٥ نيسان/أبريل ١٧٣٠ (نُشرت في الرقم ٤٣٧ من الـ *Neue-Welt-Bott*[٣٠] – الرسائل الألمانيّة الهادفة –)، إلى أحد الآباء الألمان، وكان هذا الراهب يفكّر آنذاك في المجيء إلى الإرساليّة السوريّة ويستوضحه أمورًا تتعلّق بها (اطلب *Lettres de Mold*, t. VII, p. 130).

نذكر أيضًا حادثًا آخر يُظهر مدى محبّته وكيف كان لا يتوانى في تأدية الخدمات إذا ما استطاع إلى ذلك سبيلًا: فإنّه وفّر للشيخ نوفل، وهو مارونيّ تقيّ وصديق وفيّ للمرسلين، منصب نائب القنصل الفرنسيّ في بيروت، ما أمّن له مهابةً وبعض الفوائد والامتيازات التي لا بأس بها (اطلب: Ristelhueber, *Les traditions françaises au Liban*, p. 180)[٣١].

ومع ذلك، فإذا ما دعا الواجب، كان لا يتردّد في إظهار الحزم واتّخاذ مواقف صارمة. من هذا أنّه اضطرّ مرّةً إلى رفع احتجاج رسميّ إلى القنصليّة الفرنسيّة في حلب، شاكيًا عدمَ احترام الرهبان الفرنسيّين

---

(٢٨) هو الأب كلود سيكار (١٦٧٧-١٧٢٧). خدم في حلب ستّين فقط (١٧٠٦-١٧٠٧) ثمّ انتقل إلى مصر حيث أمضى باقي حياته. ممّا كتب برهان هندسيّ في سلطان الكنيسة الرومانيّة.

(٢٩) لم نستطع مراجعة هذا المصدر.

(٣٠) تصحيح. أمّا في الأصل فورد: *Weltboten*.

(٣١) ورد خطأً في الأصل: Riestelhuebert,... p. 180. والمرجع الصحيح هو René Ristelhueber, *Les traditions*... p. 190-200. والشيخ المعنيّ هو نوفل الخازن الذي عيّنه الملك لويس الرابع عشر قنصلًا لفرنسا في بيروت بتاريخ ١٧٠٨، وكان ثالث الخازنيّين القناصل وآخرهم.

قرارات روما في شأن دفن المرسلين اللاتين، وممّا قاله: «إنّما هذه المبادرات مجحفة ولا يمكنه، هو الرئيس، أن يغضّ الطرف عنها بدون أن يتهاون في القيام بواجبه». إلّا أنّه، باستثناء الحالات القصوى هذه، وهي نادرة والحمد لله، كان يميل دومًا إلى التنازل وممارسة المحبّة إن أمكنه ذلك.

• فروماج والمجمع اللبنانيّ

ونختم بإحدى أهمّ الخدمات التي أدّاها الأب فروماج للكنيسة المارونيّة في العام ١٧٣٥. ففي مطلع القرن الثامن عشر، لاحظت روما أنّ بعض التجاوزات أخذت تتسلّل يومًا بعد يوم إلى الطائفة المذكورة، فقرّرت أن تدعو إلى عقد مجمع في لبنان بغية وضع حدّ لها، فأرسلت المطران السمعانيّ قاصدًا رسوليًّا[٣٢]. ولمّا وصل إلى بلاد الشام في ١٧٣٥، اتّصل بادئ بدء في عينطورا بالأب فروماج الذي سارع ومدّ له يد التعاون. والحقّ يقال إنّه واجه في البداية بعض المعارضة في مصافّ المسؤولين الكنسيّين الكبار، إلّا أنّه استطاع، بفضل صبره وحسّه الرحيّ، أن يخمد حدّة المتزعجين، لا بل أن يذكي الرغبة في الإصلاح. والتأم المجمع في دير سيّدة اللويزة المارونيّ، على مقربة من عينطورا في ٣٠ أيلول/سبتمبر و١ و٢ و٣ تشرين الأوّل/أكتوبر ١٧٣٦، وضمّ البطريرك والقاصد الرسوليّ وعشرة رؤساء أساقفة موارنة، واثنين من الأرمن، وواحد سريانيّ، إلى بعض رؤساء الرهبانيّات. وفي أثناء قدّاس الافتتاح ألقى الأب فروماج خطبة البداية شارحًا هدف المجمع. وخلال أربعة أيّام وُضعت الأنظمة والقوانين المناسبة وتمّ الختام بالإعلانات المعهودة مساءَ الثالث من تشرين الأوّل/أكتوبر. فقد أُعدّ كلّ شيء مسبقًا حتّى لا يستمرّ المجمع إلى أبعد من تلك المدّة فتتنبّهَ الحكومة التركيّة للأمر وتكون العاقبة وخيمةً على المسيحيّين. ويمكن مراجعة تاريخ هذا

---

(٣٢) هو المطران يوسف سمعان السمعانيّ (١٦٨٧-١٧٦٨) العلّامة الشهير مؤلّف المكتبة الشرقيّة.

المجمع، وحتّى نصّ عظة الأب فروماج في المجلّد الثامن من كتاب *Nouveaux Mémoires du Levant*، ص ص ٣٥٣-٣٤٠(٣٣). نضيف إلى ذلك أنّ قرارات (مجمع) اللويزة، وهو أحد المجامع الشرقيّة القليلة التي صادقت عليها روما لاحقًا، ما زالت أساسًا لنظام الكنيسة المارونيّة التي تدين لجهود الأب فروماج وغيره، بالقوانين الثمينة تلك وما وفّرته من فوائد تتلمّسها حتّى هذا اليوم. وعرفانًا من المطران السمعانيّ بجميل الأب فروماج وما قدّمه إليه من مساعدة، فإنّه دعمه في روما ليحقّق مشروعاته في ما يتعلّق بتأسيس أديرة للراهبات بحسب روحانيّة القدّيس فرنسيس السالسيّ. ولئن لم تكلّل تلك المشروعات في البداية بالنجاح المرجوّ بسبب ما واجهته من معارضات مؤسفة، إلّا أنّ ما قُدِّم آنذاك من شروح، قد ساهم لاحقًا في تعبيد الطريق أمام قيام دير الزيارة للراهبات المارونيّات في عينطورا، إذ قد تمّ تأسيسه، وإن بعد وفاة الأب فروماج، وما زال قائمًا بعد مرور قرنين على إنشائه.

- قضيّة الراهبات - الخلاف مع الزاخر

ونعود الآن إلى ما تسبّب بالخلاف بين الأب فروماج من جهة والزاخر والرهبان الشويريّين الملكيّين من جهة أُخرى، وهي مسألة العابدات الحلبيّات وتأسيس الدير السالسيّ. ولا بدّ من الرجوع بعض السنوات إلى الوراء لفهم القضيّة فهمًا جيّدًا. فمن بين الأخويّات التي أرشدها الأب فروماج في أثناء تبوّئه رئاسة دير حلب، كانت ثمّة أخويّة للصبايا، تُدعى رئيستها ماريّا القاريّ، وهي ابنة الخوري نعمة الله يوسف القاريّ. وكانت هذه الآنسة إحدى «العابدات»، وقد أُطلق عليهنّ هذه التسمية لأنّهنّ كنّ يؤلّفن فريقًا من التقيّات اللواتي لم يفكّرن قطّ في

---

(٣٣) لم نعثر على المجلّد الثامن هذا في خزانة كتبنا الشرقيّة ويبدو أنّه فُقد. والعنوان الصحيح هو: *Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*، صدر في عدّة مجلّدات. وعلى كلّ حال يمكن مراجعة عظة فروماج بنصّها الفرنسيّ في مصنّف الأب يواكيم مبارك *Pentalogie antiochienne; Domaine maronite*, t. 1, v. 1, p. 540-549.

الزواج. وكانت ماريّا المذكورة قد تجاوزت آنذاك الأربعين. وفي ذات يوم، إذ تكلّم فروماج في أثناء أحد اجتماعات هؤلاء العابدات مشيدًا بجمال البتوليّة الدائمة، على مثال بتوليّة مريم العذراء القدّيسة أمّهنّ وشفيعتهنّ، اقتربت ماريّا في نهاية الاجتماع بالأب فروماج وأعلنت له ببساطة: «نحن خمس آنسات من طائفة الروم (الملكيّين)، نرغب في تكريس ذواتنا لله ضمن الحياة الرهبانيّة». - قال الراهب: «ومَن هنّ هؤلاء الآنسات؟» - أجابت ماريّا: «صوفيا نسيبتي، نوريّة بنت معتوق جربوع، ظريفة بنت عطاالله عَجُوري، هيلانة بنت جرجس عبده، وأنا». فهنّأها الراهب هي ورفيقاتها ووعدهنّ بأنّه سيفكّر في الأمر. إلّا أنّه لم يُرد أن يلتزم في الوقت الحاضر، فامتحنهنّ أوّلًا مدّةً من الزمن. ولمّا لمس جدّيتهنّ وثباتهنّ على رغباتهنّ، قرّر أن يبني لهنّ ديرًا في كسروان، وهي منطقة مسيحيّة بكاملها ومارونيّة، تتمتّع بما يشبه الاستقلال وتُمكّنهنّ، دون سواها، من تحقيق ما ترغب فيه تقواهنّ. وكان يأمل أن يتمكّن رهبان مار يوحنّا الشوير الملكيّين، القائمين هناك منذ بضع سنوات، أن يخدموهنّ فيبنوا لهنّ ديرًا متواضعًا في منتصف الطريق بين ديرهم وبيت اليسوعيّين في عينطورا، على أن يوفّر هؤلاء لهنّ في ما بعد الإرشادَ الروحيّ. وكان من المفترض أيضًا أن تُقدّم الشابّات الخمس، والخمس الأخريات اللواتي انضممن إليهنّ لاحقًا بموافقة الراهب اليسوعيّ - وهنّ فُرُوبينا بنت الخوري نعمةالله قَصير الدّيل، سيّدة بنت عبد النور طبيب، فُوتين بنت قسطنطين جَرْبُوع، صوفيا بنت الخوري جرجس حجّار، ومرتا بنت جرجس قصير الديل - باثناتهنّ لدفع تكاليف البناء. وجرت هذه الأمور في العام ١٧٣٠، أي ستّين بعد أن خلف الأب مارك أنطوان تريفّون (Treffons) الأب فروماج رئيسًا عامًّا على الإرساليّة. وكان فروماج في تلك الأثناء قد أُرسل إلى عينطورا ليستريح بعد أن اضطربت أحواله الصحّيّة، ثمّ أرسل إلى صيدا، وكان يتابع في الوقت نفسه نشر مؤلّفاته العربيّة، مستعينًا بعض الشيء بالزاخر. وكان الشمّاس آنذاك في دير مار يوحنّا الشوير ينشئ مطبعته، ففاتحْنَه الحلبيّات العشر بمشروعهنّ وسُرَّ به

كلّ السرور لأنّه كان يوافق أفكاره، كما أنّه كان يرغب في إرضاء فروماج، صديقه الحميم آنذاك، فتدخّل لدى الأب مكسيمُس حكيم، رئيس الشويريّين العامّ، الذي قَبِل أن يهتمّ بالبناء المطلوب. واجتهدت «العابدات» طوال سنتين في جمع الحسنات الضروريّة وسلّمنها إلى الأب جبرائيل أرقش، وكيل الشويريّين بحلب. وفي هذه الأثناء أصبح الأب مكسيمُس حكيم متروبوليتَ حلب[٣٤] فخلفه في رئاسة الشويريّين أحد أنسباء الزاخر، الأب نيقولاوس الصائغ. وقَبِلَ الرئيس الجديد أن يهتمّ هو أيضًا بالبناء وسارع في مباشرة العمل، وبعد أن وُضعت الأساسات بُورِك الحجر الأوّل باحتفال في ٢٤ آذار/مارس ١٧٣٤.

ورجع فروماج آنذاك إلى حلب يتابع تنشئة الطالبات، وكان قد استقدم من دير راهبات الزيارة في مرسيليا نصّ قوانينهنّ وأنموذجًا من ثوبهنّ (جُهِّز على دُمية)، وشَرَحَ للمريدات بالتفصيل، طوال السنتين ١٧٣٣ و١٧٣٤، القوانين والتقاليد السالسيّة التي نقلها لهنّ إلى العربيّة. وسرد لهنّ أخبار القدّيس فرنسيس دي سال والقدّيسة شنتال[٣٥] والمكرّمة مرغريتا مريم[٣٦]، الأمر الذي كان يحثّهنّ ويثبّتهنّ في دعوتهنّ على نحوٍ قلّ نظيره. وفي صيف ١٧٣٤، مرّ فروماج بعينطورا فدفعته فطنته وحذره إلى عرض مخطوط القوانين التي عرّبها على قُدس الأب الصائغ، فراجعه ونقّحه وأعاده إلى صاحبه متفِقًا معه أحسن اتّفاق. وانتقل فروماج بعد ذلك إلى دمشق في محاولةٍ لحلّ نقاشٍ دارٍ بين اليسوعيّين والفرنسيّين في موضوع الطقوس الشرقيّة، ثمّ رحل إلى حلب حيث سلّم العابدات

---

(٣٤) إنتُخب مكسيمُس حكيم رئيسًا عامًّا في ٢٦/١١/١٧٢٩، ولكنّه ما عتم أن سُقِّف على حلب في العام ١٧٣١.

(٣٥) هي القدّيسة جان فرنسواز فريميُو دي شنتال (Jeanne-Françoise Frémiot de Chantal) (١٥٧٢-١٦٤١). ترمّلت بعد ثماني سنوات من زواجها وأسّست بمعيّة القدّيس فرنسيس دي سال رهبانيّة الزيارة (١٦١٠). نقل فروماج سيرة حياتها عن كتاب الفرنسيّ جاك مَرْزُولْيه (Marsollier).

(٣٦) راجع الحاشية ٢٧.

الكتابات السالسيّة التي صحّحها الصائغ، وقد أردن استنساخها لفائدتهنّ الروحيّة وتعزيتهنّ، علمًا أنّ غير واحدة منهنّ لم تحسن القراءة ولا الكتابة.

كانت الأمور، والحالة هذه، على خير ما يُرام، لا سيّما أنّ المطران السمعانيّ، الذي وصل، كما أسلفنا، في العام ١٧٣٥ بصفة قاصدٍ رسوليّ، واستقرّ في عينطورا ليهيّئ مع الأب فروماج المجمع المارونيّ، قد أُتيح له، في غضون أحاديثه مع الراهب اليسوعيّ، الاطّلاع على مشروع المؤسّسات السالسيّة، التي صادق عليها. يُضاف إلى ذلك أنّ المطران عبدالله قراعلي، رئيس أساقفة بيروت المارونيّ[٣٧]، والأب توما اللبوديّ، الرئيس العامّ على الرهبان الموارنة اللبنانيّين[٣٨]، وكانا على اتّصال بفروماج في شأن المجمع، بَدَيا، بدورهما، محبّذَين المشروع.

إلّا أنّ اليسوعيّين والشويريّين كانوا في الحقيقة، وبدون معرفة منهم وبحسن نيّة تامّة، يسعون، كلّ فريق من جهته، إلى أهداف مختلفة كلّ الاختلاف، ممهّدين الطريق لتعارُضٍ مشؤوم مؤسف وخيبةِ أملٍ شديدة مؤلمة. ذلك بأنّه كان جلّ همّ الشويريّين تثبيت أشدّ ممارسات الطقس البيزنطيّ صرامةً، بتأسيس دير للراهبات تابع ذلك الطقس، حيث تُنَفَّذ تلك الممارسات بكلّ دقّة وتشديد، مع عدم السماح لأيّ شخص من طائفةٍ أُخرى الانتماء إليه. أمّا الأب فروماج فكان على عكس ذلك، لا يفكّر إلّا في إدخال القانون السالسيّ الغربيّ، الذي هو متشدّد في ما يختصّ بالحصن والروح الرهبانيّة، ومعتدل في شأن الممارسات التقشّفيّة الجسديّة، وكان إلى ذلك يأمل أن تنحى سائر الطقوس المنحى نفسه، قدر المستطاع.

---

(٣٧) ١٦٣٢-١٧٤٢. حلبيّ، أحد مؤسّسي الرهبانيّة اللبنانيّة مع جبرائيل فرحات ورفاقه.

(٣٨) الأب اللبوديّ - وعُرِفَ قديمًا بالبُوديّ، حلبيّ، تتلمذ على عبدالله قراعلي وخلفه في الرئاسة العامّة على الرهبانيّة المارونيّة اللبنانيّة في العام ١٧٣٥ حتّى وفاته في ١٧٤٢ (اطلب: المشرق ١٠ - ١٩٠٧ -، ص ٦٢٥-٦٢٦).

ولمّا كان المطران السمعانيّ قد أعلم الأب فروماج بأنّ مجمع نشر الإيمان حظّر تأسيس أيّ رهبانيّة جديدة في لبنان، أراد الراهب الاستفادة من حضور القاصد ليحثّ العابدات على توجيه رسائل إلى السمعانيّ وبواسطته إلى كرادلة مجمع انتشار الإيمان، والكردينال بِلّاغا (Bellaga) سفير النمسا لدى الكرسيّ الرومانيّ، ورئيس الرهبانيّة اليسوعيّة العامّ. فحُرِّرت الرسائل بالعربيّة ووقّعتها العابدات بطيبة خاطر، طالباتٍ أن يتبعنَ القانون السالسيّ ويحظَين بإدارة اليسوعيّين. وتمّ ذلك في ١٤ آب/أوغسطس ١٧٣٦. ورأى فروماج أن يُعلم الزاخر بالأمر، فزفّ إليه الخبر في منتصف تشرين الأوّل/أكتوبر ١٧٣٦. إلّا أنّ الزاخر لم يقبل التوجّه إلى غير طائفته الملكيّة، فغضب شديد الغضب واعترض على الأمر هو ونسيبه الأب الصائغ الذي كان آنذاك الرئيس العامّ على الشويريّين. وحُرّرت من جرّاء ذلك رسائل بُعث بها من حلب، وثارت ثائرة الأسر وانبرى الأب أرقش فدفع العابدات إلى توقيع رسائل أُخَر يُعلِنَّ فيها أنّهنّ يُردن إرادةً قاطعة اتّباع طقسهنّ الملكيّ، وأن يتولّى إرشادهنّ الروحيّ الشويريّون، وأنّهنّ يتخلّين لهم حتّى عن ملكيّة ديرهنّ إن هنّ لم يَثْبُتْنَ في دعوتهنّ لاحقًا. إلّا أنّهنّ أضفن أنّهنّ يرغبنَ في البقاء بإدارة اليسوعيّين (٧ كانون الثاني/يناير ١٧٣٧). ولئن دلّت سلسلة الرسائل المتناقضة هذه على شيء فعلى كون معظم هؤلاء العابدات أُمّيّات، كما سبق أن ذكرنا، وأنّهنّ لم يَفْقَهْنَ شيئًا ممّا طُلب منهنّ التوقيع عليه، وأنّهنّ كنّ على ثقة تامّة باليسوعيّين والشويريّين على حدٍّ سواء، غير مدركات حتّى الساعة ما سوف يحدث من صعوبات في المستقبل. وقد انتقلن إلى الدير الجديد بعد أن تمّ إعداده، وباشرنَ حياتهنّ الرهبانيّة حوالى منتصف أيلول/سبتمبر ١٧٣٧، وأُذِن لهنّ ارتداء الثوب الرهبانيّ يوم ٦ كانون الثاني/يناير ١٧٣٨ وأن يباشرنَ مرحلة الابتداء بحسب قوانين الشويريّين، علمًا أنّ نصّها لم يسلَّم إليهنّ إلّا يوم ٢٥ آذار/مارس.

وعند ذاك بدأت الصعوبات. فكان الشويريّون يصرّون على أن تتمسّك الراهبات تمسّكًا دقيقًا بجميع أحكامهم بدون أيّ تفسيح، ولم

يقبلوا، على سبيل المثال، بأن يؤكَلَ اللحم لأيّ سبب من الأسباب، حتّى في حالة المرض، في حين كان اليسوعيّون يشدّدون على ضرورة تخفيف القيود على نحوٍ ما تقبل به القوانين السالسيّة. وبعد الكثير من المناقشات وما واكبها من سوء تفاهم راح يزداد، رفع الطرفان قضيّتهما إلى روما، فلم تسرع بالإجابة، طبعًا، لما شاب هذه الطلبات من تناقض، لا سيّما أنّه كان من الصعب تبيّن الحقيقة وفهم أسباب الخلاف.

غير أنّ الأب يوسف بابيلا، رئيس الشويريّين، جاء إلى الدير وكيلًا بطريركيًّا، أوفده البطريرك الملكيّ كيرلُّس السادس (وكان يؤيّد اليسوعيّين)[٣٩]، ويصحبه الراهب اليسوعيّ ساغُوران Seguran. وكان ذلك عشيّة عيد الدنح العام ١٧٣٩. وسَمَح للعابدات السبع الأمينات لليسوعيّين بالاتّشاح بمنديل راهبات الزيارة الأبيض بدلًا من منديل الشويريّين الأسود، ومنع هؤلاء من دخول الدير لأيّ سبب، وهدّد العابدات الثلاث اللواتي كنّ يُردن البقاء على طاعة الشويريّين، فقرّ قرارهنّ أخيرًا على ترك الدير بعد مدّة وجيزة على الرغم من أنّ متروبوليت بيروت[٤٠] الملكيّ، المطران دهّان، كان يؤيّدهنّ وقد ضغط شديدَ الضغط طوال السنة على جميع العابدات لصالح الشويريّين. إلى ذلك، أمر البطريرك كيرلّس في نيسان/أبريل وبتأييدٍ من القنصل الفرنسيّ في صيدا، الأب الصائغ بالركون إلى تحكيم المطران عبدالله، رئيس أساقفة بيروت المارونيّ، لمعرفة ما إذا يمكن الشويريّين الاحتفاظ بالعقد القانونيّ الذي أعانت العابدات بموجبه أنّهنّ يتنازلن للشويريّين عن ملكيّة ديرهنّ (الذي

---

(٣٩) هو كيرلّس السادس طاناس، ابن أخت المطران أفتيميوس الصيفيّ وتلميذ مجمع انتشار الإيمان في روما. إنتُخب بطريركًا في ٢٠ أيلول/سبتمبر ١٧٢٤ بدعم من المرسلين اللاتين لا سيّما اليسوعيّين (راجع: د. وسام كوكب: «كنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك»، ضمن كتاب دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، المجلّد الثاني، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٧، ص ٥٣-٥٤).

(٤٠) تصحيح. في الأصل: حلب. ومعلوم أنّ أثناسيوس دهّان رُسِم، على يد البطريرك طاناس، مطرانًا على بيروت في العام ١٧٣٦.

بنيَه بمالهنّ) في حال خروجهنّ منه. فصدر حكم المطران عبدالله قراعلي يوم ١٣ حزيران/يونيو، ضدّ الأب الصائغ، وألحّ الأب بابيلا عند ذاك ليحصل على ورقة العقد فتحرّر العابدات.

وكان الأب فروماج في تلك الأثناء بحلب، يتابع بترقّب وقلق شديدين منذ خمسة أشهر أو ستّة التطوّرات المؤسفة هذه، وقد سبق له أن كتب في آب/أوغسطس من السنة الماضية رسالةً إلى الزاخر ينبّهه بها إلى أنّ تصرّفاته في مسألة العابدات غير مُرضية، فأجابه الزاخر في شهر أيلول/سبتمبر من العام نفسه بلهجة لا تخلو من الحدّة، إلّا أنّنا لا نعرف إن كان تبادل الرسائل هذا جرى لمناسبة صدور القرارات أو الفتاوى الثماني التي ادّعى الزاخر، وهو العلمانيّ وحسب، أنّه يستطيع بها البتّ بمجرّد سلطانه في مشاكل على هذا النحو من الدقّة. ومهما يكن من أمر، فبعد صدور حكم المطران قراعلي الداحض مساعي الزاخر، أطلق الرجل اثنتي عشرة فتوى جديدة، فما كان من الأب فروماج، على الرغم من شعوره بالألم والإحباط، إلّا أن قام بمبادرة أخيرة للتوفيق بين الطرفين، فكتب في ٢٢ كانون الثاني/يناير ١٧٤٠ (أو على الأرجح في آخر ١٧٣٩) رسالة طويلة قاسية إلى الزاخر بيّن له فيها ما يتسبّب به سلوكه من تشكيك، وفتاواه من ضرر، متضرّعًا إليه بشدّة، ولكن بدون مرارة، أن يقف عند هذا الحدّ ويعود عن شططه مهما كلّف الأمر. إلّا أنّه لم يتبصّر بما فيه الكفاية، إذ بعث بتلك الرسالة أوّلًا إلى الأب يوسف بابيلا وكيل البطريرك الملكيّ ليطّلع عليها قبل سواه ويهذّب لغتها العربيّة. ولكن من دواعي الأسف أنّ بابيلا احتفظ بها مدّةً طويلة، وشدّد من لهجتها واستنسخها على يد خطّاطٍ يونانيّ معروف كان ترجمانًا للقنصل الفرنسيّ في صيدا، فسرعان ما وُزّعت عدّة نسخ منها في أديرة الشويريّين واليسوعيّين، ولمّا أراد الأب فروماج، بعد المراجعة الطويلة تلك، أن يستنسخ الرسالة بيده ويوقّعها ويبعث بها إلى الزاخر، كان منافسه قد تسلّم بسهولة نسخة منها، فاستشاط غيظًا وأعدّ بتمهّل وتروّ ردًّا مسهبًا متعاليًا أرسله في مطلع تشرين الثاني/نوفمبر ١٧٤٠، مضيفًا ضمنه أنّه يُوجب على

الراهب اليسوعيّ الرجوع الرسميّ عن موقفه والاعتذار بنصّ يوقّع في مهلة أسبوع واحد. إلّا أنّ فروماج كان في حالة صحّيّة سيّئة بعد أن اشتدّت عليه وطأة المرض، ولا ندري إن قُيّض له الاطّلاع على الوثيقة، إذ عاجله الموت في العاشر من شهر كانون الأوّل/ ديسمبر التالي.

ومهما يكن، فلمّا كان مطران بيروت على الموارنة، السيّد عبدالله قراعلي قد نال هو أيضًا قسطه من التجريح في رسالة الزاخر التي حصل الحبر على نسخة منها، فقد أراد أن يردّ بنفسه ويثأر لذكرى الرسول التقيّ الكبير الذي كان، بحسب تعبيره، «أولى بمزيد من التقدير والاحترام». فحرّر في مطلع ١٧٤١ ردًّا، استدعى بدوره ردًّا معاكسًا من الزاخر في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٤١. غير أنّ المطران قراعلي توفّي في ٥ كانون الثاني/ يناير ١٧٤٢، وصدر حكم روما في قضيّة العابدات إبّان العام ١٧٤٦ مؤيّدًا موقف الشويريّين، ومات الزاخر، ذاك المنافح الرهيب، يوم ٢٠ آب/ أوغسطس ١٧٤٨، فعاد الهدوء رويدًا رويدًا في الأذهان واستتبّ السلام. وأتيح بعد ذلك لمبادرات فروماج الرسوليّة أن تبلغ أهدافها.

• خلاصة ما حقّقه فروماج

إنّ المعهد الإكليريكيّ الذي طلبه فروماج للبنان، ملحًّا لدى رئيس رهبانيّته العامّ برسالةٍ بعث بها في ١٧١٩، أُنشئ، وإن بصورةٍ متواضعة، في عينطورا لصالح الموارنة العام ١٧٢٨. واستعاد اليسوعيّون الفكرة بعد رجوعهم إلى بلاد الشام في ١٨٣١، فكان تأسيس معهد غزير الإكليريكيّ، وقد «بدأ متواضعًا جدًّا في أيلول/ سبتمبر ١٨٤٣ على نحو مدرسةٍ لتعليم العربيّة والإيطاليّة، يؤمّها بعض التلامذة الخارجيّين من غزير، ثمّ تستقبل، في ١٩ آذار/ مارس ١٨٤٥، ستّة داخليّين أو سبعة يتهيّئون للكهنوت»، وقد أصبح الآن إكليريكيّةً لجميع الطوائف في بيروت، خوّلها البابا لاوون الثالث عشر في ١٨٨١ صلاحيّة منح الدرجات الجامعيّة كافّة، بما فيها الملفنة (الدكتورا) في اللاهوت والفلسفة. ويحظى التعليم فيها باحترام مختلف الطوائف وتقديرهم، حتّى إنّ الشويريّين رأوا أن ينشئوا لرهبانيّتهم

بيتًا في بيروت لكي يُتاح لخيرة المتعلّمين منهم أن يتابعوا دروس المعهد إلى جانب السكن في ديرٍ خاصّ بهم. وفي ١٩١٤، قُبَيل الحرب العظمى، قُيِّض للمعهد أن يحصي بين خرّيجيه من مختلف الطوائف ثلاثة بطاركة وأربعةً وعشرين أسقفًا، ومائتين وسبعة وسبعين كاهنًا إبرشيًّا أو راهبًا. يضاف إلى ذلك إكليريكيّة مركزيّة للموارنة وحدهم فُتحت في غزير العام ١٩٣٤.

أمّا الأخويّات المريميّة، التي نشرها الأب فروماج أيّما انتشار ونمّاها وثبّتها، فقد تابعت مسيرتها إلى الأمام وأحصي منها إحدى عشرة أخويّة في حلب لمّا أُلغيت الرهبانيّة اليسوعيّة في ١٧٧٣. وبعضها استمرّ حتّى أيّامنا، ويمكن مَن يطالع يوميّاتها أن يلحظ ازدهارها بعد مرور قرنين على تأسيسها.

وفي ما يختصّ بالتعليم الدينيّ، الذي طالما شدّد عليه الأب فروماج، فهو ما زال مزدهرًا في حلب، حيث تقوم جمعيّتان للتعليم المسيحيّ، في كلّ يوم أحد وفي نحو عشرين كنيسة أو مقرّ رعويّ، بجمع الأحداث الفقراء لتلقينهم الصلوات ومبادئ التعاليم المسيحيّة وكيفيّة ممارسة الأسرار المقدّسة. وبفضل النشاطات الرسوليّة المزدهرة هذه، تُحافظ الشهباء، بمسيحيّيها الذين يقارب عددهم المائة ألف، على الحرارة في الإيمان والممارسة التي تتميّز بها بين سائر مدن المشرق.

وإن نظرنا الآن إلى الكتب الكثيرة التي ألّفها الأب فروماج بالعربيّة، وإلى جهوده العجيبة لنشر المصنَّفات التقويّة، إلى جانب محاولاته ومساعيه المضنية لإطلاق الطباعة في المنطقة، نلاحظ أنّ عمله أثمر فأنتج مع مرور الزمن، وفي مرحلة أُولى، إنشاء طابعة متواضعة في بيروت صدر عنها في العام ١٨٥٢ كتاب الاقتداء بالمسيح، ثمّ انطلاق المؤسّسة الرائعة المعروفة باسم المطبعة الكاثوليكيّة الملحقة بالجامعة(٤١)، التي تُصدر

---

(٤١) يعني جامعة القدّيس يوسف ببيروت. صدر أوّل كتاب عن المطبعة في ١٨٤٨، وتوقّفت هذه المؤسّسة في ١٩٩٨، أي بعد مائة وخمسين سنة على ولادتها!

حاليًا، بالإضافة إلى الكثير من الكتب المدرسيّة والتقويّة، مجلّاتٍ متنوّعة دينيّة وثقافيّة علميّة، كمجلّة المشرق وسواها، وحتّى جريدة عربيّة هي البشير، التي أصبحت يوميّة في السنة هذه، ١٩٣٧، والتي تدعم قضايا الدين والأخلاق وتضطرّ مناوئيها إلى أن يحسبوا لها حسابًا ويلزموا جانب الحذر لئلّا يتعرّضوا لردودها وهم يخشونها(٤٢).

أخيرًا، إنّ الجهود التي بذلها فروماج في مسألة الحياة الرهبانيّة، والتي طالما أقضّت مضجعه في قضيّة العابدات، قد أفضت إلى تأسيس دير من أديار الزيارة للموارنة في عينطورا، حيث استطاعت الفتيات الملكيّات الحلبيّات اللواتي بقينَ أمينات لدعوتهنّ، أن يختلين بفضل إنعام استثنائيّ خاصّ. كما أنّ تلك الجهود لم تكن بعيدة عمّا أطلقهُ اليسوعيّون، بعد انبعاث رهبانيّتهم، وفي إثر بعض المحاولات والتعثّرات، من مشروع رهبانيّ تجلّى في تأسيس رهبانيّة راهبات القلبين الأقدسين، اللواتي يدعوهنّ العامّة «المريَمات» أو «راهبات اليسوعيّين»، وقوانينهنّ مستوحاة من قوانين الرهبانيّة اليسوعيّة. وجمعيّة «القلبين الأقدسين» هذه تستقبل الفتيات من جميع الطوائف الشرقيّة، وتعدّ في صفوفها بضع مئات من الراهبات، ويُشرفنَ على إدارة مدارس عديدةٍ مزدهرة في سورية ولبنان ودولة العلويّين، فيساهمنَ في تحقيق رغبة الأب

---

(٤٢) أُسّست مجلّة المشرق في مطلع العام ١٨٩٨، وهي اليوم، بعد الهلال التي أطلقها جرجي زيدان بمصر العام ١٨٩٢، أقدم صحيفة عربيّة على الإطلاق لا تزال على قيد الحياة. أمّا البشير فأُسّست في مطلع ١٨٧٠ لمناسبة انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الأوّل، وكانت تصدر في بداياتها ثلاث مرّات كلّ أسبوع، ثمّ صارت يوميّة في ١٩٣٧ كما ذُكِر في النصّ، ولكنّها اضطرّت إلى التوقّف في العام ١٩٤٧ لأسباب لها علاقة بالسياسة المحلّيّة. وجدير بالإشارة إلى أنّ الجامعة أطلقت في ١٩٠٦ مجلّة علميّة بإشراف كلّيّة العلوم الشرقيّة فيها، هي *Mélanges de la Faculté Orientale*، سُمّيت لاحقًا *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* ما زالت تصدر حتّى الساعة. وكرّت السبحة لاحقًا بصدور مجلّات أُخرى متنوّعة الأهداف، بعضها روحيّ وبعضها علميّ، من مثل: رسالة قلب يسوع (١٩٢٠-١٩٥٢)، أشغال وأيّام - Travaux et Jours (١٩٦١-)...

فروماج الشديدة في الحفاظ على شعلة الدين متّقدةً بين شعوب المشرق العربي[٤٣].

• **الخاتمة**

يحقّ بعد ذلك للمرسل العظيم الأب فروماج أن ينامَ قريرَ العين، فخورًا بنجاح مبادراته الرسوليّة المنوّعة، بعد أن واجهت محاولاتُه الأُولى الكثير من المضايقات والعقبات، إلّا أنّ أيًّا منها لم تَنَلْ من عزيمته وشجاعته. وإنّه لم يضيّع وقته ولم يوفّر جهوده، فسعى ليحقّق مجد الله وخير النفوس، وكلاهما كان طموحه الوحيد وهدفه الفريد. وما إن توفّي حتّى أفردت له مذكّرات المشرق الجديدة *(Nouveaux Mémoires du Levant)* في مجلّدها الثامن خمس صفحات (٤٣٦-٤٤١)[٤٤] تمدح فيها أعماله الرسوليّة الرائعة، وتشير أكثر ما تشير إلى «وداعته التي لم يَشُبْها كدر، وكانت فضيلته السائدة وسِمَتَه الخاصّة. وكنتَ تراه في جميع الأوقات مستقرّ المزاج، دائم الفرح، دائم الهدوء على الرغم من حرج الشؤون التي واجهها والمضايقات التي طالما أثقلت كاهله. وكانت له موهبة تساعده على رفع النفوس إلى أعلى درجات الكمال، وإنّه ليمكن تمييز التلامذة الذين تربّوا على يده من بين العشرات سواهم. وسيبقى ذكره مباركًا إلى أمد طويل». فما أصدق هذا الكلام في يومنا هذا، وإنّ ذكراه هي حقًّا ذكرى أحد رجال الله، وعاملٍ رسوليّ عمليّ لا تثنيه عقبة، إليه يعود الفضل في إطلاق أكثريّة النشاطات الدينيّة القائمة الآن في ديار المشرق.

---

(٤٣) لطالما انفتحت رهبانيّة «القلبين الأقدسين» على غير الطوائف الشرقيّة، لا بل وينتمي إليها اليوم فتيات من بلدان أوروبيّة وأفريقيّة إذ أسّست الجمعيّة مؤخّرًا ديرًا للابتداء في التشاد حيث تعمل منذ أربعين سنة. وعدد الراهبات اليوم في مختلف البلاد التي يخدمن فيها يزيد على الأربعمائة. أمّا المدارس التي يملكنها فتربو على الثلاثين، منها ٢٢ ثانويّة، إضافة إلى ٧ مدارس يشاركن فيها سواهنّ، لا سيّما الرهبان اليسوعيّين، في بعض مؤسّساتهم.

(٤٤) راجع الحاشية ٣٣.

ثالثًا – ملحق – كتابات الأب فروماج

لمزيد من الفائدة ندرج في ما يلي ثبتًا بما خلَّفه فروماج من كتب سواءً أموضوعةً كانت أم منقولة:(٤٥)

آ – كتب مترجمة

١– أخبار العهد العتيق(٤٦)، للكاهن دي رُوَيُومُون (de Royaumont) – تعريب عن الفرنسيّة، حلب، ١٧٣٨.

٢– أخبار القدّيسين(٤٧)، للأبوين بطرس ريبادنيرا ويوحنّا كرُوزِيت اليسوعيّين – عن الفرنسيّة (طُبع لاحقًا، بعد أن نقّحه الأب يوحنّا ب. بِيلُو، بعنوان مروج الأخيار في تراجم الأبرار، بيروت ١٨٨٠.

---

(٤٥) وضعنا هذا الثبت بعد مراجعة المصادر التي ذكرناها في مطلع المقال والتوفيق بينها (اطلب الحاشية**، صفحة ٤٦١)، بالإضافة إلى الكتب التالية: فايز فريجات: **فهرس مخطوطات دير سيّدة البشارة للراهبات الباسيليّات الشويريّات في ذوق مكايل**، بيروت، ١٩٧١ (الأرقام ٣٥، ٤١ إلى ٥٣)؛ بطرس فهد: **فهارس مخطوطات سريانيّة وعربيّة: دير مار أنطونيوس بروما ودير دوميط بفيطرون**، جونيه، ١٩٧٢ (روما: الأرقام ١٨٢، ٢١٥، ٢٨٩؛ فيطرون: الأرقام ١٥–٣٨٦–، ٤٨–٤٢١ –، ٤٩–٤٢٢؛ L. Cheikho, s.j.: *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, Beyrouth, 1913-1929 (n° 594, 607, 736, 737, 653, 655, 660, 756 à 760, 768); I.-A. Khalifé, s.j.: *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, 2ème série, Beyrouth, 1951-1964 (n° 995, 1036 à 1038, 1047 à 1051, 1056 à 1061, 1063 à 1065, 1124 à 1135, 1138, 1139, 1144 à 1150, 1154, 1166 à 1174, 1188, 1195 à 1204); J. Nasrallah: *Catalogue des manuscrits du Liban*, Harissa, 4 tomes, 1958-1970 (n° I - Saint Paul -: 114, 124, 133 à 136, 140, 143, 146, 149; I - Ain Traz -: 122; II - Kreim -: 23, 94; II - Mar Abda -: 40, 44; II - Deir Banât -: 7, 14, 90, 95, 114, 117; III: 386-180-, 387-181-, 388-182-); P. Sbath: *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath*, Le Caire, 1928, n° 85, 93, 327, 330, 399, 433, 434, 454, 546, 547, 674, 840, 976, 1059, 1212; Paul Sbath, *al-Fihris*, Le Caire, 1938-1940, n° 622.

(٤٦) وورد العنوان بصيغة: **خبر العهد القديم**.

(٤٧) وورد أيضًا بصيغة: **الدرّ الثمين في سيرة القدّيسين**.

٣- إيضاح قواعد الدين المسيحيّ السنيّة[٤٨]، ليواكيم تُروتّي دي لاشِيتارْدي - عن الفرنسيّة، طرابلس، ١٧٣٥.

٤- تأمّلات الأنبا لويس الجسريّ اليسوعيّ[٤٩] - عن اللاتينيّة، ٣ مجلّدات، حلب، ١٧٢٩.

٥- التعليم المسيحيّ، للقدّيس رُوبِرتُو بلّرمينو - عن اللاتينيّة، طرابلس، ١٧٣٥. طبعه في روما.

٦- الحرب الروحيّة، لِلُورِنْزُو سكُوبُولي - تعريب عن الترجمة الفرنسيّة.

٧- الدرّ المنثور في تفسير الزبور، للكردينال القدّيس روبرتو بلّرمينو - عن اللاتينيّة[٥٠].

٨- رياضات القدّيس إغناطيوس مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة - عن اللاتينيّة، حلب (أو صيدا؟)، ١٧٣١.

٩- سيرة القدّيس فرنسيس ساليس، لجاك مَرْزُولِّيه - عن الفرنسيّة.

١٠- سيرة القدّيسة فرَنْشِكا حنّة دي شنتال، لجاك مَرْزُولِّيه - عن الفرنسيّة.

١١- سيرة بعض القدّيسين وعجائبهم، وعجائب مريم[٥١].

---

(٤٨) وجاء أيضًا على النحو التالي: إيضاح التعليم المسيحيّ.

(٤٩) هو الأب لويس دي لابُونْتِه (de la Puente).

(٥٠) نشكّ في أن تكون ترجمة هذا الكتاب بقلم فروماج، أقلّه في صورتها الكاملة. ذلك بأنّ المقابلة بين ما ورد في كتاب غراف (٤: ٢٢٤) حول نصّ فروماج، وما جاء في الكتاب نفسه (٤: ٢٣٢) في معرض سيرة زميل الأب فروماج في حلب، الأب بطرس أرنودي (Arnoudie)، يتركنا في حيرة. فقد خلّف أرنودي (توفّي بحلب العام ١٧١٩) ترجمةً لكتاب بلّرمينو المذكور بعنوان الدرّ المنثور في تفسير الزبور، ومنها عدّة مخطوطات، وقد طُبع نصها في بيروت العامّ ١٨٦٩. أمّا نصّ فروماج فغير معروف إلّا في مخطوط الفاتيكان (عربيّ ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦) وفيه مقدّمة بقلم المعرّب. فأغلب الظنّ أنّ أرنودي هو صاحب الترجمة، وقد زاد عليها فروماج لاحقًا مقدّمته. ويبقى أنّ المسألة تستحقّ أن يكبّ عليها أحد الباحثين ويستجلي أمرها بمقارنة المخطوطات التي ليست جميعها في متناولنا الآن.

(٥١) نقلًا عن Graf, *Geschichte*, IV: 225, n° 6.

١٢- **الصبح المبين لضلال لوثاروس وكلفين**، في قسمين، أحدهما من تأليف الأب لاونارِدُس ليسِّيُوس اليسوعيّ، والآخر بقلم الأب مارتن باكان اليسوعيّ - تعريب عن اللاتينيّة. أضاف إليهما فروماج مُلْحَقًا من تأليفه في شأن الملك هنري الثامن وثورته على الكنيسة الكاثوليكيّة.

١٣- **طريقة للمحادثة مع الله**، للأب ميشال بُوتُولْد (Boutauld) اليسوعيّ - عن الفرنسيّة[٥٢].

١٤- **العِلم اللاهوتيّ**[٥٣]، للمطران جان كلود دي لاپُواپ دي ڤيرتريو - عن الفرنسيّة.

١٥- **قوانين راهبات زيارة العذراء (في مجلّدين)** - عن الفرنسيّة.

١٦- **الكنز الأنْفَس في ترجمة الطوباويّة مرغريتا مريم ألاكوك**، للمطران لانكِه - عن الفرنسيّة، صيدا، ١٧٣٥.

١٧- **مدخل العبادة**، للقدّيس فرنسيس سالس (وورد أيضًا: سالاسيوس) - عن الفرنسيّة.

١٨- **المرشد المسيحيّ**، لجان برِنيُون (Brignon) - عن الفرنسيّة[٥٤].

١٩- **مرشد المسيحيّ**، للأب بولس سنيري اليسوعيّ - عن الإيطاليّة، دير الشوير، ١٧٣٨[٥٥].

٢٠- **قلائد الياقوت في واجبات الكهنوت**، للأنبا لويس الجسريّ اليسوعيّ - عن الإيطاليّة، ١٧٣٠.

٢١- **المتعبّد لمريم**، للأب بولس سنيري اليسوعيّ - عن الإيطاليّة.

---

(٥٢) بحسب Graf, *Geschichte*, IV: 228, n° 17.

(٥٣) وورد أيضًا بعنوان: كتاب لاهوت الأسقف Nasrallah, *Manuscrits*..., I: 114.

(٥٤) أخطأ شيخو في كتابه **المخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة**، ص ١٦٤، إذ عنون هذا الكتاب على النحو التالي: **مرشد المسيحيّ**، ونسبه إلى الأب دوترمان. أمّا كتاب هذا الأخير، وعنوانه **المرشد المسيحيّ** أيضًا، فقد عرّبه الأب جان أمْيُو Amieu العامّ ١٦٥١ (راجع Graf, *Geschichte*, IV: 218). وأمّا **مرشد المسيحيّ** فهو، كما ذكره شيخو (*Catalogue*..., n° 118)، للأب سنيري.

(٥٥) راجع الحاشية السابقة.

٢٢- ميزان الزمان وقسطاس أبديّة الإنسان، للأب يوحنّا أوسابيوس نيرنبرك - عن الإيطاليّة، دير الشوير، ١٧٣٤.

٢٣- مرشد الكاهن، للأب بولس سنيري اليسوعيّ - عن الإيطاليّة، حلب، ١٧٣٩.

٢٤- مرشد الخاطئ في سرّ التوبة والاعتراف، للأب بولس سنيري اليسوعيّ - عن الإيطاليّة، حلب، ١٧٣٩.

٢٥- المواعظ السديدة الأدبيّة في تثقيف المسيحيّ في طريقته الدينيّة، للأب بولس سنيري اليسوعيّ - عن الإيطاليّة.

٢٦- الكمال المسيحيّ، للأنبا ألفُونس رُودريكُس. اليسوعيّ - عن الإيطاليّة (في ٣ مجلّدات مجموع صفحاتها ١٢٩٢).

٢٧- يسوع الحبيب ومريم الحبيبة، للأب يوحنّا أوسابيوس نيرنبرك اليسوعيّ - عن الإيطاليّة، حلب، ١٧٣٧.

ب - كتب مؤلّفة

٢٨- مقالة في أخويّة قلب يسوع المنشأة في حلب وفي دمشق.

٢٩- إيضاح مفيد في فحص الضمير.

٣٠- مجموع تراجم قدّيسين الرهبانيّة اليسوعيّة.

٣١- رسالة في التعبّد لقلب يسوع، حلب، ١٧٢٤.

٣٢- تفسير وموافقة الأربعة الأناجيل - في ٣ مجلّدات كبيرة - (نقّحه الزاخر)[٥٦].

٣٣- الدمع المسجوم على انشقاق الروم.

٣٤- ردّ على أحد مشايخ المسلمين.

٣٥- ردّ على الياس فخر في بتوليّة القدّيس يوسف.

٣٦- رسالة الأب بطرس فروماج إلى كهنة روم حلب، ١٧٤٠.

---

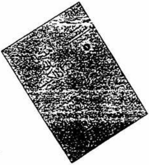
(٥٦) يقول نصرالله (٣: ٣٨٦-١٨٠-) أن مؤلّف الكتاب هو الزاخر، إلّا أنّ فروماج تبنّاه بسبب بعض المواعظ التي أضافها!؟

٣٧- رسالة إلى عبدالله زاخر[٥٧].
٣٨- رسالة جدليّة في تقديس الأسرار الإلٰهيّة[٥٨].
٣٩- سيرة القدّيسَيْن لويس غونزاغا واستنسلاوس كُوستكا.
٤٠- مجموع مواعظ[٥٩].
٤١- الميتة الصالحة.

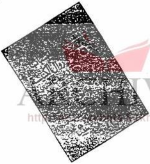
(٥٧) بهذه الرسالة يعاتب فروماج الزاخر على بعض مواقفه من اليسوعيّين.
(٥٨) وورد أحيانًا: في تقدُّس؛ كما ورد أيضًا: رسالة جدليّة في الكلمات الربيّة.
(٥٩) ٧٠ عظة.

صدر عن دار المشرق















أوّل امتياز منفَّذ في الشرق
إمتياز شقّ طريق بيروت – دمشق في العام ١٨٥٧

بقلم الدكتور هيام ملّاط*

يتميّز التاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ اللبنانيّ بحالات ووقائع اختصّ بها لبنان في مراحل محدّدة من تاريخه، ومنها الدور الذي مثّلته الامتيازات ابتداءً من أواسط القرن التاسع عشر في تركيز المقوّمات الاقتصاديّة والماليّة والثقافيّة التي أدخلت لبنان في العالم الحديث. عرف لبنان أوّل امتياز قامت بمنحه الدولة العثمانيّة وذلك في ٢٨ تمّوز ١٨٥٧ عندما حصلت شركة فرنسيّة تُدعى «الشركة الإمبرياليّة العثمانيّة لطريق بيروت – دمشق» «Compagnie Impériale Ottomane de la Route Beyrouth Damas» على امتياز شقّ طريق بيروت – دمشق، هذا المشروع الذي هو باكورة الامتيازات المنفّذة في العالم العربيّ والتي تطوّرت سريعًا فيما بعد مع منح امتياز جرّ مياه نهر الكلب إلى بيروت العام ١٨٧٠، ومنح امتياز مرفأ بيروت العام ١٨٨٢، ومنح امتياز سكّة الحديد العام ١٨٩١ وسواها.

إنّ الامتياز الأوّل هذا الذي نُفّذ في العالم العربيّ كان له انعكاس مباشر على تطوّر دور لبنان الاقتصاديّ والتجاريّ في محيطه العربيّ والذي لا يزال يستفيد منه حتّى الآن، كما انعكس إيجابًا لجهة ربط الساحل اللبنانيّ بالداخل العربيّ والآسيويّ، وتسهيل وصول القوافل إلى دمشق

(*) مدير عامّ مؤسّسة المحفوظات الوطنيّة اللبنانيّة.

وبيروت، ونقل البضاعة من أوروبّا وإليها. لذلك، ونظرًا إلى هذه الخصائص المنسيّة من تاريخ لبنان الاقتصاديّ والاجتماعيّ، نحاول في هذه الدراسة إلقاء الضوء على ما تمكّنّا الحصول عليه من معلومات عن أوّل امتياز في السلطنة العثمانيّة العام ١٨٥٧ وتبيان الأسباب التي أدّت إلى المطالبة بشقّ طريق بين بيروت ودمشق (أوّلًا)، منح الامتياز (ثانيًا)، تنفيذ الامتياز (ثالثًا)، إدارة الامتياز والخدمات المؤمّنة (رابعًا)، ماليّة الامتياز (خامسًا)، انتهاء الامتياز (سادسًا)، والانعكاسات الإيجابيّة لهذا الامتياز في المجتمع اللبنانيّ (سابعًا).

أوّلًا: الأسباب التي دعت للحصول على امتياز شقّ طريق بيروت - دمشق

يتبيّن من مؤلّفات الرحّالة ومراسلات القناصل أثناء النصف الأوّل من القرن التاسع عشر أنّ فكرة إنشاء طريق تربط بين بيروت ودمشق فرضت نفسها، نظرًا إلى عدّة اعتبارات اقتصاديّة واجتماعيّة، إن لجهة تسهيل نقل البضائع من الداخل العربيّ إلى بيروت وبالعكس، وإن لتوفّر خطّ مواصلات يتميّز ببعض الأمان، وإن توفيرًا لهدر الوقت والمال في نقل البضائع بين بيروت ومختلف المدن: حوالى ٤٥ يومًا لمدينة بغداد، ٤ أيّام بين بيروت أو صيدا ومدينة دمشق، خمسة أيّام بين طرابلس ودمشق، حوالى ١٢ يومًا بين بيروت والقدس، ٢٥ يومًا إلى القاهرة، خمسة أيّام إلى حمص، ١٢ يومًا إلى حلب...

وقد أشار القنصل الفرنسيّ هنري غيز الذي سكن بيروت ولبنان إبّان فترة طويلة من القرن التاسع عشر، ووضع بعض أهمّ المؤلّفات عن هذه الحقبة، إلى أهمّيّة إنفاذ نظام حديث للمواصلات عندما كتب[1]:

---

(١) Henry Guys: *Esquisse de l'état politique et commercial de la Syrie*, Paris, 1862, p. 61-62

كما يمكن مراجعة بعض الأسباب التي دعت إلى منح امتياز طريق بيروت - دمشق، في دراسة:

«Un autre grand obstacle... est l'élévation des frais de transport puisqu'ils augmentent considérablement le prix de revient des marchandises, surtout de celles dites pauvres, dont ils enlèvent le bon marché qui les ferait vendre. Par le mauvais état des routes, le long de la côte, cet accroissement de dépense n'est que d'environ 50%, mais lorsqu'il s'ajoute des dangers à celles d'Alep à Damas ou de cette ville à Baghdad et à Jérusalem qui sont infestées de bédouins, la différence s'élève alors au triple et au quadruple».

«A ces sacrifices très importants, il faut ajouter ceux des péages, ou droits de passage exigés sur divers points de la côte et de l'intérieur, lesquels deviennent plus considérables en raison des détours que le peu de sûreté des chemins oblige de faire. Ce serait trop demander à la Turquie, surtout pour la Syrie, que de vouloir qu'elle reliât ses points commerciaux par des voies ferrées, mais on peut l'inviter à y faire au moins des routes stratégiques qui, permettant d'employer le charroi, produiraient une énorme économie. Les routes une foie frayées, il serait facile de les garder en les mettant sous la protection de quelques blockhaus et en les faisant parcourir par une gendarmerie...»

يستخلص إذًا أنّ مشروع شقّ طريق بيروت - دمشق كان في الأجواء منذ فترة، على أن يقوم بعض الأشخاص والشركات بالالتزام بإنفاذ هكذا مشروع. كما حصل الأمر مع الكونت دو برتوي Comte de Perthuis الذي قام في أثناء العام ١٨٥٧ بتقديم طلب إلى السلطات العثمانية بمنحه امتياز شقّ هذه الطريق، وقد استجابت هذه السلطات لهذا الطلب في ٢٨ تمّوز ١٨٥٧ .

ثانيًا: منح الامتياز

في ٢٨ تمّوز ١٨٥٧ تمّ التوقيع على عقد امتياز في إسطنبول بين الحكومة العثمانيّة من جهة، والكونت دو برتوي، قضى بشقّ طريق سالكة بين بيروت ودمشق بواسطة شركة فرنسيّة مؤسّسة من الكونت دو برتوي. عُرِف عقد الامتياز بعنوان:

R. Tresse: «Histoire de la route de Beyrouth à Damas (1857-1892)», in = *La Géographie*, Tome 66 (1936), n°5, pp 227 et suivantes.

«Acte de privilège d'une route carrossable à construire de Beyrouth à Damas par l'entremise d'une compagnie formée par M. de Perthuis, sujet français, au nom de l'Empire ottoman».

تضمّن عقد هذا الامتياز ٢٣ مادّة لجهة الموجبات والالتزامات المتبادلة بين الفريقين، منها:

- مدّة الامتياز: حدّدت مدّة الامتياز بخمسين عامًا ابتداء من تاريخ توقيع الامتياز.
- شروط الامتياز: ضرورة بدء تنفيذ الأشغال في أثناء مهلة سنة ونصف من تاريخ التوقيع على عقد الامتياز، على أن تنتهي الأشغال في مدّة أربع سنوات، وذلك تحت طائلة سقوط الامتياز وخسارة الكفالة البالغة مائة ألف فرنك فرنسيّ والمقدّمة من الشركة صاحبة الامتياز إلى السفارة العثمانيّة في باريس.
- تعهّد الدولة العثمانيّة: تعهّدت الدولة العثمانيّة بعدم منح امتياز آخر طيلة مدّة الامتياز، لربط دمشق بالساحل بين اللاذقيّة وعكّا، مع الاحتفاظ بحقّها في تنفيذ هذه الأشغال مباشرة أو ترك المواطنين القيام بها إذا رغبوا في ذلك.

ثالثًا: تنفيذ الامتياز

إستنادًا إلى صكّ الامتياز الممنوح من السلطات العثمانيّة، قام الكونت دو برتري باتّخاذ إجراءات عمليّة لتنفيذ الامتياز ضمن المهل المحدّدة، ومن أبرز الخطوات:

أ - تأسيس الشركة

إستنادًا إلى الفرمان، قام الكونت دو برتوي بتأسيس شركة برأسمال ثلاثة ملايين فرنك، موزّع على ستّة آلاف سهم، قيمة السهم الواحد خمسماية فرنك. فالشركة هذه التي جعلت مركزها في بيروت أخضعت نفسها للقانون العثمانيّ مع تسجيل مركزها المختار في باريس، وقد صادقت السلطات العثمانيّة على نظام الشركة بتاريخ ٢٠ آب ١٨٥٨.

ب – بدء العمل

بدأ العمل بتنفيذ الطريق في ٣ كانون الثاني ١٨٥٩، أي بعد أقلّ من ستّة أشهر من التصديق على نظام الشركة. وقد تمّ اختيار خطّ الطريق بين عدّة اقتراحات، إذ استقرّ الرأي على اجتياز جبل لبنان على علوّ ١٥٤٢ مترًا على حدود الكيلومتر ٣٣ والنزول باتّجاه سهل البقاع على علوّ ٩٠٠ متر، ومن ثمّ اجتياز السلسلة الشرقيّة على علوّ ١٢٨٠ مترًا على حدود الكيلومتر ٦٨. أمّا طول الطريق فكان بحدود ١١٢ كيلومترًا منها ٨١ كيلومترًا في الجبال مع انحدارات قويّة بعرض ٦ أمتار، ولحظ ١١ محطّة للتوقّف على طول الطريق.

ج – الصعوبات

لقد اجتاز تنفيذ الامتياز صعوبات عديدة أبرزها:

- ضرورة توقّف العمل في أثناء عامَي ١٨٦٠ و١٨٦١ نظرًا إلى الحوادث الطائفيّة التي حصلت في جبل لبنان ودمشق التي أدّت في هذا الموضوع بالذات إلى صرف العمّال وخسارة قسم من الآليّات ووسائل العمل.
- ضرورة تأهيل اليد العاملة الوطنيّة للعمل بصورة منتظمة وفعّالة، الأمر الذي كان في بالغ الصعوبة، حيث كان تنفيذ الطريق المشروع الأوّل الحديث التي يشارك فيه عمّال لبنانيّون وفقًا لأسس العمل المتنظم. وقد اكتسب المجتمع اللبنانيّ من خلال هذه التجربة خبرة وآفاقًا جديدة في التعاطي مع التقنيّات المستجدّة، ممّا ساعد على إنفاذ مشاريع استماريّة أخرى منها إنشاء المصانع وشركات تجاريّة التي تفرض مؤهّلات غير تلك التي كان معمولًا بها في لبنان قبل البدء بمشروع الامتياز هذا.

بالرغم من الحوادث التي أدّت إلى تأخير تنفيذ الطريق، تقدّمت الأشغال بانتظام حيث بوشر باستثمار قسم من الطريق الممتدّ من بيروت إلى حرج الصنوبر بالضواحي في ١٦ تشرين الأوّل ١٨٥٩، وفي ١٨ أيلول

١٨٦١ تمّ تدشين الخطّ بين بيروت وزحلة، ومن ثمّ في أوّل أيّار ١٨٦٢ بدأ تسيير حركة نقل البضائع بين بيروت والجديدة على طول سبعين كيلومترًا، وبين بيروت ودمشق ابتداء من أوّل كانون الثاني ١٨٦٣. أمّا حركة المسافرين فلقد بدأت في العام ١٨٦٢ بواسطة عربة لخمسة أشخاص كانت تنقل مرّة كلّ يومين المسافرين لغاية قرية الجديدة، حيث كان المكارون ينتظرونهم لنقلهم إلى دمشق. كما أنّه تجدر الإشارة إلى بعض عمليّات النهب والسرقة التي كانت تحصل بين الحين والآخر، وبخاصّة أثناء شهر كانون الثاني ١٨٦٢. ولكن، وبالرغم من هذه العوامل، انتهى شقّ الطريق وتعبيدها.

رابعًا: إدارة الامتياز والخدمات المؤقّتة

إبتداءً من العام ١٨٦٣ أخذت تُسيِّر الشركة نقلًا يوميًّا للمسافرين بين بيروت ودمشق بواسطة «الديليجنس» التي كانت تجرّها ستّة أحصنة أو دابّة. وقد تمكّن المسافرون من اجتياز المسافة الممتدّة بين بيروت ودمشق في ثلاث عشرة ساعة، في حين كانت تستغرق المسافة ثلاثة أيّام في السنة السابقة. وفي وقت قصير أي في شهر شباط ١٨٦٣، نظّمت نقليّات المسافرين، إذ كانت تنطلق يوميًّا وفي وقت محدّد عربة من دمشق وعربة أخرى من بيروت، وكانت نقطة اللقاء في شتورا حيث كان التوقّف لمدّة ساعة تأمينًا لنقل الركّاب إلى زحلة.

ومن الجهة التنظيميّة، كانت خدمة المسافرين ونقل البضائع تستلزم في العام ١٨٦٣ ٣٤٨ حصانًا ودابّة، «ديليجنس» واحدة، أربع عشرة عربة نقل، عشر عربات خفيفة للنقل، ١٠٤ عربات جرّ، و٤ كميونات صغيرة. وسرعان ما تمكّنت الشركة، توفيرًا لاستيراد وسائل النقل من فرنسا، من تجهيز مشاغل في بيروت لصيانة الآليّات والتجهيزات.

أمّا صعوبات إدارة الامتياز فكانت كبيرة، منها:

- رداءة الطقس في بعض السنوات كما حصل في شتاء العام ١٨٦٤، إذ

اضطرّت الشركة إلى توقيف تسيير العربات مدّة شهر شباط.

- ضرورة حماية الطريق

لا شكّ في أنّ انتقال المسافرين والبضائع بين بيروت ودمشق، وبالعكس على الطريق الممتدّ في مناطق صعبة ووعرة ومعزولة في معظم الأحيان كان يتطلّب تأمين حمايتهم. لذلك نصّت المادّة ١٨ من صكّ الامتياز الموقّع في تموز ١٨٥٧ على أنّه «من أجل تأمين حماية الطريق، على الحكومة العثمانيّة اتّخاذ الإجراءات في حال الضرورة بإنشاء مراكز عسكريّة في المواقع التي تحتاج إلى ذلك». وبنتيجة الأمور، وبعد عدّة اعتراضات لمواكب العربات المسيَّرة من الشركة - ومنها الهجوم الذي وقع يوم الخميس في الخامس من شهر أيّار سنة ١٨٦٤ الذي أدّى إلى جرح موظّف في الشركة وسرقة ضابط عثمانيّ وجرح زوجته - تمّ توقيع عقد بين السلطات العثمانيّة والشركة لإنشاء عدد من النقاط العسكريّة المجهّزة بعدد كاف من الجنود لحماية الطريق. ومن أبرز التدخّلات التي قامت بها هذه القوى.ما حصل في تشرين الأوّل ١٨٦٤ عندما قامت فرقة عسكريّة بمطاردة لصوص اعتدوا على مواكب العربات في منطقة جبل الشيخ، حيث قبض عليهم وتمّ شنقهم أمام مكاتب شركة الامتياز في دمشق وبقوا معلّقين مدّة ٣٦ ساعة. ولكن وبالرغم ممّا ورد في نصّ صكّ الامتياز والتزام السلطات العثمانيّة بحماية الطريق، لم تخلُ حركة نقل البضائع والركّاب من الحوادث، ممّا حمل الشركة إلى التعاطي مع أشخاص نافذين على طول الطريق لتأمين الحماية اللازمة. ومن المؤكّد أنّه من الممكن العثور بين الأوراق القديمة الدفينة عند بعض العائلات على مستندات تثبت ذلك، كما يتأكّد الأمر من المستند التالي الذي كان موجودًا في أوراق المرحوم إبراهيم كنعان الخاصّ بجدّه لوالدته عبدالله أبو نحول. فالوثيقة هذه تتكلّم على تعهّد بحماية طريق بيروت - دمشق بين الكحّالة وعاليه، حيث من الممكن استخلاص منها بعض الأمور: تحديد القسم من الطريق الذي كان يُسأل عن تأمين الأمن عليه شخصٌ معيّن، إمكانيّة قيام الشخص الملتزم بالطلب إلى أشخاص آخرين بالالتزام بمنع

التعدّي وفي حال حصول أيّ تعدٍّ التعهّد بضبط الجاني وتسليمه إلى الحكومة بواسطة الملتزم الأساسيّ، السير مع البوسطة «الديليجنس» على طول القسم المعهود به إلى الملتزم، تسديد الملتزم مبلغًا من المال لقاء تأمين الحماية، علمًا أنّه يتبيّن أنّ الملتزم كان يتقاضى تعويضًا عن التزامه بالحماية من موازنة متصرّفيّة جبل لبنان. أمّا نصّ الوثيقة - والتي لم نعثر على وثيقة أخرى شبيهة لها في الموضوع نفسه حتّى الآن - فهو التالي[٢]:

«سبب تحريره: هو أنّه، نحن الواضعين أسمائنا أدناه، قد تعهّدنا إلى عبدالله آغا أبو نحول، محافظ الطريق من حدود بيروت إلى خان المريجات: بأنّنا نحافظ القطعة الآتي ذكرها، وهي من حدّ غزار الكحّالة لحدّ خان الشيخ محمود تلحوق، بمنع كلّ تعدّي يحدث أن كان بين أبناء السبيل أو عليهم، وإذا حصل تعدّي على أحد فملزومين نمسك الغريم ونحضره إلى الحكومة عن يد المحافظ المرقوم. وإذا ما وجد بالحال فنلتزم بإظهاره كون ذلك مدرك علينا، ومسئوليّته راجعة إلينا.

«ونلتزم بتمشّي البوسطة والمرور معها من خان الكحّالة إلى خان الحسين، من دون أدنى تباطل وعلى ذلك قد حرّرنا هذا السند مشعرًا بتعهّدنا الطوعيّ للآغا المرقوم ليحتفظه بيده علينا، وهو يعطي لكلّ منّا الماهيّة التي تترتّب لنا من إحسان دولة أفندينا متصرّف جبل لبنان الأفخم.

«وأشهدنا علينا بذلك الشهود المحرّرين أدناه. تحريرًا في ٢٢ كانون أوّل ١٨٦١.

«الإمضاء: يوسف دياب. الإمضاء: معوّض جرجس أندراوس الغرزوزي
من عاريّا من الرجوم

«شهود الحال: راجي الباحوط. صقر الباحوط. يوسف الملّاط».

---

(٢) صدرت هذه الوثيقة في مجلّة أوراق لبنانيّة، السنة الثانية، العدد الأوّل، الصفحتان ١٨-١٩.

- ضرورة ضبط الأوضاع الإداريّة ومخازن الشركة

إنّ إنفاذ الامتياز في تلك الأيّام كان يشكّل تحدّيًا في المجتمع نظرًا إلى عدم أهليّة العمّال والموظّفين في إدارة هكذا مشاريع، ولكن تبيّن من المستندات وشهادات المسافرين والرحّالة في تلك الأيّام أنّ إدارة الشركة بدقّة شكّلت مدرسة في لبنان وسوريا لهذا المجال الحديث في النطاق الاجتماعيّ والاقتصاديّ. ولنا بعض الشهادات من المسافرين والرحّالة التي نرى من الضرورة ذكرها لما لها من مغزًى اجتماعيّ واقتصاديّ.

فالشهادة الأولى هي للكاتب الفرنسيّ الدكتور لويس لورته، عميد كلّيّة الطبّ في جامعة ليون بفرنسا الذي حضر إلى الشرق العامّ ١٨٧٥ وأصدر فيما بعد مؤلّفًا مهمًّا عن رحلته، سجّل فيه ما يلي عن شركة امتياز طريق بيروت - دمشق:

«M. de Perthuis, ancien officier de marine, ingénieur distingué, placé à la tête d'une société de capitalistes ottomans et européens, a construit une superbe route, longue de 112 kms qui relie Beyrouth à Damas. Pour établir cette voie à travers les hautes sommités et les gorges profondes du Liban, il a fallu vaincre des difficultés presque insurmontables. Ce travail important fait le plus grand honneur à ceux qui ont su le mener à bonne fin. La chaussée est parfaitement entretenue, par de vrais cantonniers, absolument comme en Europe: exemple unique dans tout l'Empire ottoman! Elle franchit le Liban au col de Khan Mirhir, à mille cinq cent quarante deux mètres d'altitude. Les neiges, très abondantes dans la montagne, empêchent parfois la circulation pendant plusieurs semaines et déterminent de véritables avalanches qui amènent les plus graves accidents et détruisent les œuvres d'art. Malgré les inconvénients, la route est parcourue par un transit important de marchandises transportées par des charrettes formant de longs convois escortés de quelques gendarmes à cheval. Cette voie est exploitée comme une ligne ferrée; il faut payer une redevance à la compagnie pour avoir l'autorisation de circuler. Un service accéléré, à l'usage des voyageurs, franchit en treize heures la distance qui sépare Beyrouth de Damas, et aujourd'hui deux fois par semaine, le jour et la nuit, de véritables diligences roulent dans le Liban et le désert de Damas. Ces véhicules,

semblables aux voitures de l'ancienne Compagnie Cail, sont peints en jaune comme ceux que, dans notre jeunesse, nous avons tous vus en France. Le trafic entre les deux villes se fait encore à dos de mulets et de chameaux; mais la plupart du temps, les conducteurs de ces bêtes de somme prennent des chemins déterminés dans les montagnes afin d'éviter le péage perçu le long de la grande route»(3)

وأمّا الشهادة التالية فهي للكاتب الفرنسيّ كابريال شارم الذي حضر إلى لبنان العام ١٨٩٠ وسجّل انطباعاته في مؤلّفه الصادر العام ١٨٩١ في باريس حيث قال:

«M. de Perthuis est le directeur de la compagnie qui a créé et qui exploite la route de Beyrouth à Damas. Cette route est la seule digne de ce nom dans tout l'Empire ottoman; partout ailleurs, on ne rencontre que d'épouvantables sentiers. Elle vaut les meilleures routes d'Europe, et les services qu'elle a rendus à la contrée sont inappréciables. M. de Perthuis connaît admirablement les Orientaux; il sait de quelle manière il faut les manier. Son administration est une administration modèle. La façon dont elle est organisée et dont elle fonctionne prouve une fois de plus que, si les Arabes sont, jusqu'à présent, incapables de diriger une grande entreprise, s'ils n'ont pas les qualités du commandement et du gouvernement, on peut rencontrer en eux des auxiliaires qui ne laissent rien à désirer, non seulement sous le rapport de l'intelligence, mais encore sous le rapport de la probité. Il existe deux administrations européennes à Beyrouth: l'administration des eaux, qui est anglaise et qui n'est composée que d'Anglais; l'administration de la route de Damas, qui est française et dont tous les employés, sauf les chefs de service, sont indigènes. M. de Perthuis est d'avis qu'il n'y a pas de gens plus faciles à mener que les Arabes, parce qu'ils ont un grand respect pour l'autorité, et que les questions d'intérêt jouent presque toujours pour eux le rôle principal. Pourvu qu'on mette leur intérêt du côté de leur devoir, on peut être absolument sûr qu'ils ne manqueront jamais à ce dernier. L'improbité administrative des agents turcs à Beyrouth est la même que dans toutes les autres villes de l'Empire ottoman. Aucun d'eux ne recevant un traitement régulier, la fraude est leur seul moyen de vivre. J'ai étudié d'assez près le fonctionnement de la douane. Il est de règle générale que tout négociant qui reçoit des

---

(٣) Dr. Lortet: *La Syrie d'aujourd'hui*, Editions Hachette, Paris, 1884, p. 88.

marchandises à Beyrouth ne déclare que la moitié de leur valeur; il partage l'autre moitié avec les douaniers. Cette règle générale ne souffre d'exception que dans le cas, assez fréquent d'ailleurs, où le prix total des marchandises est extorqué par les douaniers. Les employés de la route de Damas n'ont même pas l'idée de suivre de pareils exemples. Comme ils touchent des appointements très rémunérateurs et qu'ils les touchent toujours à date fixe, ils n'ont pas besoin d'employer pour vivre des moyens illicites. S'ils tentaient par hasard de le faire, ils n'ignorent pas qu'ils seraient immédiatement chassés. Ils sont responsables du matériel qui leur est confié; aussi est-on tout surpris de rencontrer sur la route de Damas des voitures, des harnais, des objets de toutes sortes que les Arabes entretiennent admirablement. Quand on les voit partout ailleurs faire preuve d'une négligence qui dépasse tout ce qu'on peut imaginer, on a peine à comprendre comment on est parvenu à les rendre aussi soigneux... Mais M de Perthuis a si bien combattu ce natural nonchalant, qu'il serait impossible de trouver en Europe de meilleurs employés et de plus minutieux ouvriers que les siens»(4)

- تعرفة النقل

لقاء التسهيلات المؤقّتة للمسافرين ولنقل البضائع على الطريق، حدّدت المادّة السابعة المعدّلة من نظام الامتياز حقّ الشركة بتقاضي خمس بارات عن كلّ كيلومتر وفقًا للشروط التالية:

«Art. 7 modifié - Les piétons et les bêtes (qui ne sont pas destinées à être chargées) ne seront soumis à aucun droit de péage. Les chevaux et les bêtes chargées et celles destinées à l'être seulement à l'effet de parer aux frais de réparations des dégâts qu'ils font sur la route, devront payer pour chaque tête de cheval et de bête de somme un droit de 5 paras pour un kilomètre de distance. Pour la perception de ce droit la compagnie devra établir des employés ad hoc dans les endroits où la nouvelle route s'éloigne ou s'approche de l'ancienne. Ceux qui après avoir parcouru une partie de la nouvelle route voudront passer sur l'ancienne à l'endroit de la bifurcation des chemins, pourront librement le faire et dans ce cas ils ne paieront le droit de 5 paras par kilomètre que sur le nombre de kilomètres parcourus sur la chaussée nouvellement construite».

---

(٤) Gabriel Charmes: *Voyage en Syrie*, Calman - Lévy, Paris, 1891, pp 148-153.

أمّا التعرفات المعتمدة، فكانت كالتالي:

المسافرون	التعرفة	بشلك - مجيديّة - فضّة
درجة أولى		٢٦
درجة ثانية		١٨
درجة ثالثة		٨
بضائع لغاية مائة وقيّة:		
طحين، قمح، شعير، حبوب،		٧,٥
فحم، حديد غير مشغول		٥

يحقّ لكلّ مسافر بخمس عشرة وقيّة من البضائع.

- حركة نقل الركّاب والبضائع

عرفت الطريق منذ بداية استثمارها تدفّق المسافرين لاستعمالها نظرًا إلى التسهيلات المؤمّنة، وتبيّن الإحصاءات القليلة المتوفّرة في هذا المجال تطوّر عدد المسافرين من ٥٨٠٩ مسافرين العام ١٨٦٣ إلى ٨٤١٨ مسافرًا العام ١٨٦٤، ممّا يعني أنّ العربات كانت تنقل يوميًّا باتّجاهَي الطريق والمحلّات جميعها محجوزة وقد ارتفع هذا العدد إلى ٩٥٠٩ العام ١٨٦٩.

أمّا لجهة نقل البضائع، فكانت الشركة تعتمد أسس متحرّكة لنقلها وذلك وفقًا للمواسم وللأشهر، إذ كانت تحدّد تعرفة نقل البضائع كلّ أسبوعين نظرًا إلى الحاجة، وذلك لعدم ترك العربة تعود من بيروت أو دمشق غير محمّلة. مع الإشارة إلى أنّ نقل البضاعة من الشركة كان موضع مضاربة من المكارين الذين كانوا يسيرون على جانب طريق الامتياز، ممّا حمل الشركة إلى التخصّص بنقل البضائع الثقيلة التي كانت تؤمّن مردودًا مرتفعًا نظرًا إلى ربط التعرفة بالوزن.

ويتبيّن من بعض الإحصاءات المتوفّرة أنّ حركة نقل البضائع في أثناء العام ١٨٦٩ بلغت ١١٥٦٧ طنًّا (أي ٩٠٣٠٨٦١ وقيّة) أي بزيادة ١٥٧١٣٢٢ وقيّة عن العام ١٨٦٩. علمًا أنّ نقل البضائع من قبل المكارين خارج طريق الامتياز كان بحدود ٥٥٠٤ أطنان للجهتين.

خامسًا: ماليّة الامتياز

إنّ طريق بيروت - دمشق كانت من أنجح المشاريع الاستثمارية المبنيّة على الامتياز التي نفّذت في الشرق إبّان القرنين الماضيين، وتبيّن الإحصاءات المتوفّرة عن الإدارة الماليّة للشركة بين ١٨٦٣ - تاريخ بدء استثمار الطريق - والعام ١٨٩٨ - تاريخ انتهاء الامتياز بعد دمجه بامتياز سكّة الحديد - أنّ ماليّة الشركة كانت دائمًا رابحة وفقًا للإحصاءات التالية التي نثبتها، نظرًا إلى صعوبة الحصول عليها وقد نُشرت لأوّل مرّة في مؤلّف ڤرني ودمبمان[٥] ومن ثمّ في مؤلّف إلفترياديس[٦].

REVENUS DE LA ROUTE BEYROUTH-DAMAS EN FRANCS							
Annés	Recettes	Dépenses	Produit Net	Années	Recettes	Dépenses	Produit Net
1863	550.205	509.886	40.319	1881	1.403.428	800.935	602.493
1864	926.743	712.847	213.896	1882	1.305.159	820.994	484.165
1865	956.858	887.576	69.282	1883	1.328.149	813.267	514.882
1866	981.445	918.092	63.353	1884	1.315.592	851.359	464.233
1867	932.209	805.104	127.105	1885	1.281.308	801.153	480.155
1868	929.657	758.501	171.156	1886	1.205.102	849.547	355.555
1869	1.031.221	746.143	285.078	1887	1.196.544	817.480	379.064
1970	823.144	789.211	33.933	1888	1.180.606	785.543	395.063
1871	968.136	830.188	137.948	1889	1.182.498	758.456	424.042
1872	1.086.220	751.001	355.219	1890	1.211.288	825.115	386.173
1873	1.103.856	743.309	360.549	1891	1.058.463	789.524	268.939
1874	1.190.332	878.236	312.096	1892	1.769.714	1.070.156	699.558
1875	1.283.234	869.463	413.771	1893	1.796.295	1.262.103	534.192
1876	1.073.444	803.834	269.610	1894	1.781.095	1.190.483	590.612
1877	892.942	770.948	121.994	1895	881.465	813.103.36	68.362
1878	1.047.919	756.133	291.786	1896	59.064	120.219	- 61.155
1879	1.013.719	827.857	185.862	1897	•	•	- 29.034
1880	1.168.281	849.127	319.154	1898	•	•	- 37.598

(٥) Noël Verney et Georges Dambmann: *Les puissances étrangères dans le Levant*, Paris - Lyon, 1900, p. 239.

(٦) E. Elefteriadès: *Les chemins de fer en Syrie et au Liban*, Beyrouth, 1944, p. 409.

سادسًا: إنتهاء الامتياز

بالرغم من تطوّر حركة شركة امتياز طريق بيروت - دمشق والنتائج المالية الإيجابيّة للشركة إبّان هذه المرحلة، والخدمات التي قامت بتأمينها للمواطنين والرحّالة والمسافرين، أخذت الأمور تتبدّل مع ازدياد المطالبة بربط المدن في الشرق العربيّ بواسطة سكّة الحديد التي عرفت في أثناء المرحلة نفسها تطوّرات تقنيّة مهمّة. بالإضافة إلى ذلك، وفي غضون فترة ١٨٩٠ أخذ الامتياز الممنوح إلى الشركة يقترب من نهايته من دون أن تتأكّد النيّة في تجديده، علمًا أنّ اعتماد الوسائل الحديثة والأكثر رفاهية كسكّة الحديد أصبحت تشكّل عائقًا مهمًّا لنشاط شركة الامتياز. لذلك، أصبح من أبرز اهتمامات هذه الأخيرة تحويل امتياز طريق بيروت - دمشق إلى امتياز لسكّة حديد بين بيروت ودمشق.

إبّان هذه الحقبة بالذات، قام أحد وجهاء مدينة بعلبكّ جوزف مطران بالحصول على امتياز «شركة مرفأ وأرصفة ومخازن بيروت» كما حصل على امتياز الترامواي في دمشق، مع إمكانيّة إنشاء خطّ سكّة حديد انطلاقًا من دمشق نحو منطقة حوران. تجاوبًا مع هذه التطلّعات، قامت شركة طريق بيروت - دمشق بإنشاء فريق دراسات لربط بيروت - دمشق بسكّة الحديد، بحيث تحوّل هذا الفريق في أوائل العام ١٨٩١ إلى «الشركة العثمانيّة لسكّة الحديد الاقتصاديّة من بيروت إلى دمشق».

أمّا دراسات جدوى سكّة الحديد واختيار التخطيط الأنسب فكانت قائمة، إذ إنّه صدر في ٧ حزيران ١٨٩١ منح امتيازٌ لأحد وجهاء بيروت حسن بيهم مشروعَ سكّة الحديد بين بيروت ودمشق.

ولكن نظرًا إلى عدّة اعتبارات منها منح شركة بريطانيّة امتياز خطّ سكّة حديد بين حيفا ودمشق، قرّرت «شركة ترامواي دمشق وسكّة الحديد الاقتصاديّة في سوريا» التي يملكها حسن بيهم و«الشركة العثمانيّة لسكّة الحديد الاقتصاديّة من بيروت إلى دمشق» التي تملكها شركة امتياز طريق بيروت - دمشق بالدمج. وقد تمّ هذا الأمر فعلًا بموجب قرار من الجمعيّة

العموميّة غير العاديّة للأولى في ٥ تمّوز ١٨٩١ وللثانية في ٢٦ تشرين الأوّل ١٨٩١. وبالتالي، وبعد موافقة السلطات العثمانيّة بموجب فرمان مؤرّخ في ٢٢ تشرين الثاني ١٨٩١ أُنشِئت الشركة الجديدة تحت اسم «شركة سكّة الحديد العثمانيّة الاقتصاديّة بين بيروت - دمشق - حوران في سوريا»، وبعد الموافقة على أنظمة الشركة بتاريخ ٢٢ كانون الأوّل ١٨٩١، تمّ إنشاء الشركة نهائيًّا في ٤ كانون الثاني ١٨٩٢. علمًا أنّه وبموجب عقد خاصّ مؤرّخ في ٢ كانون الثاني ١٨٩٢ تنازل حسن بيهم عن امتيازه لصالحها كما قامت شركة طريق بيروت - دمشق بتحويل ممتلكاتها المقدّرة بـ ٦٢٥٠٠٠٠ فرنك إلى الشركة الجديدة، وبهذا التنازل صفّيت «الشركة الأمبرياليّة العثمانيّة لطريق بيروت - دمشق» مع انتهاء موضوعها. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّه في أثناء العام ١٨٩٧ حصل خلافٌ حادٌّ بين السلطات العثمانيّة وشركة سكّة الحديد، إذ كانت ترغب السلطات العثمانيّة في إلغاء الدفع على الطريق مع تحميل الشركة التزام صيانتها لغاية انتهاء الامتياز المحدّد أساسًا لخمسين عامًا أي في ١٩٠٧. ولم يتمّ الاتّفاق على حلّ لهذه القضيّة إلّا بعد مفاوضات صعبة بين الباب العالي وسفارة فرنسا في إسطنبول، حيث وافقت الحكومة العثمانيّة على استلام الطريق من دون ترتّب أيّ موجب على الشركة بصيانتها.

سابعًا: الانعكاسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة لطريق بيروت - دمشق

إنّ نجاح مشروع إنفاذ الطريق بين بيروت - دمشق وبعد الصعوبات العديدة التي اعترته في تنفيذه، وبالرغم ممّا كانت تتعرّض له العربات في بعض الأحيان من مشاكل وسرقة، أدّى إلى انعكاسات اجتماعيّة واقتصاديّة لا تزال بارزة حتّى اليوم.

- فمن الوجهة العامّة، أمّنت الطريق علاقات متواصلة بين البحر المتوسّط - بواسطة بيروت - والداخل العربيّ والآسيويّ، حيث أخذت القوافل تصل إلى دمشق لنقل بضائعها بواسطة العربات إلى

بيروت ومن ثمّ إلى أوروبّا، وكذلك أمر البضائع الواردة من أوروبّا والمتوجّهة إلى الداخل. بالإضافة إلى ذلك، ضمنت الطريق المنفّذة هيمنة بيروت على سائر المدن الساحليّة على البحر المتوسّط كحيفا وصيدا وطرابلس.

من الوجهتين الاقتصاديّة والاجتماعيّة: إنّ وجود الطريق قد عزّز الهمّة الاقتصاديّة في لبنان، حيث نشأت بين ١٨٦٣ و١٨٩٠ عدّة صناعات كان من المستحيل عليها أن تنشط لولا إمكانيّة نقل بضاعتها في العربات بصورة منتظمة، وبكلفة تراعي الواقع بصورة عمليّة. بالإضافة إلى ذلك، عزّزت الطريق التطوّرات الاقتصاديّة في داخل لبنان كما حصل في مدينة شتورا التي أخذت تنمو من جرّاء استجار وإنشاء المكاتب والمنازل لموظّفي الشركة، ومشاغل وإسطبلات الشركة، ومخازن العلف للحيوانات إلخ.. وقد لخّص السيّد تريس في مقال له ما حصل من تطوّرات في سهل البقاع من جرّاء طريق بيروت - دمشق وفقًا لما يلي(٧):

«La route fut un stimulant d'activité sur tous les points de son parcours. A Beyrouth, elle permit l'éclosion entre 1863 et 1890, d'industries nouvelles qui auraient pu difficilement transporter à dos de mulet vers l'intérieur, les produits de leur fabrication. Elle assura définitivement à ce port prééminence sur Haiffa, Saida et Tripoli. A Chtaura, elle provoqua la création d'une colonie agricole française. Là, étaient rassemblés les services vétérinaires et les réserves de fourrages. Tous les employés de la compagnie en résidence à Chtaura louèrent ou achetèrent des propriétés dont ils dirigèrent l'exploitation. Le directeur M. de Perthuis y avait une propriété de 42 hectares où il se livra à la culture des fourrages artificiels: trèfle, sainfoin, luzerne; cet exemple fut suivi dans toute la Békaa. Guernier, jardinier à Mallaka, envoyait les plus beaux légumes à Beyrouth. M. Deschamps, vétérinaire, introduisit des méthodes de culture rationnelle et un outillage perfectionné dans ses terres; il obtint des récoltes de 72 pour 1 au lieu de 10 pour 1, moyenne du rendement habituel. Les frères Chevalier, MM. Brun, Ferière Zeler,

(٧) R. Tresse: *article cité*, p. 248-249.

Pourrière, Gallais Bresson, Tournefort, Barteux, Rollet, Guillon plantèrent des vignes. Tous ces hommes cultivaient ensemble une surface de 175 hectares, avec autant d'ardeur qu'un champ de France».

أمّا من الناحية الاجتماعيّة بصورة خاصّة، فقد انعكست حركة الطريق على عادات الأهالي، بحيث أورد أحد القناصل في رسائله ما يلي(٨):

«Les facilités de la route ont créé des habitudes de luxe et de confort plus ou moins bien entendu il est vrai, qui donnent à divers articles d'Europe un nouveau débouché principalement dans les étoffes de soie, les soies brochées à bouquet, les étoffes lamées d'or et d'argent, les taffetas et les soies de couleurs voyantes».

* * *

يُستخلص من هذه الدراسة التي أبرزت مراحل تنفيذ امتياز طريق بيروت - دمشق، أنّ هذا المشروع كان أوّل مدماك في حركة النهضة الاقتصاديّة والاجتماعيّة في لبنان. وقد استفاد البلد من هذا المشروع على عدّة مستويات: إن لجهة ربط بيروت بالداخل العربيّ والآسيويّ تمهيدًا لإنشاء مرفأ بيروت الذي أصبح باب الشرق لاستيراد البضائع وتصديرها، وإن بتعزيز القرى والمدن الداخليّة اللبنانيّة التي نشطت اقتصاديًّا من جرّاء الحركة الناجمة عن هذه الطريق، وإن بخاصّة لجهة اعتياد اللبنانيّ أنماطًا حديثة وجديدة في العمل وإدارة المشاريع أفاد منها تدريجيًّا اللبنانيّون لإطلاق المشاريع والانخراط في الحركة الاقتصاديّة وفتح المحلّات التجاريّة. فالتاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ اللبنانيّ، المنسيّ في بعض الأحيان، مليء بهذه المبادرات التي انطلقت ابتداء من أواسط القرن التاسع عشر وتمحورت عليها النهضة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي جعلت لبنان في المركز الذي احتلّه لغاية اليوم، بالرغم من المصاعب وجَور الأحداث.

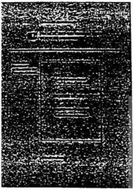
---

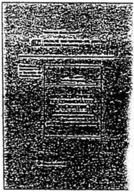
(٨) R. Tresse: *article cité*, p. 239.

ظهر حديثًا عن دار المشرق













تحدّيات التفاهم المتبادل. طلاب مسلمون ومسيحيّون وجهًا لوجه
سلسلة «التفاعل الإسلاميّ المسيحيّ»، رقم ١
دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ١١٨ صفحة

يمثّل هذا الكتاب ثمرة حلقة دراسيّة أقامها معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف، وأدارتها الآنسة جُوليت حدّاد. جمعت الحلقة عددًا من الطلاب المسلمين والمسيحيّين، ودامت ستين ونيّف (تشرين الثاني ١٩٩٥ - حزيران ١٩٩٧)، وتميّزت بجدّيّة المشتركين فيها وبمثابرتهم وصراحتهم المسؤولة.

أمّا هدف هذا النشاط الأكاديميّ، فكان التعارف الحقيقيّ والتفاهم المتبادل، لا من طريق التحاور في العقائد الإيمانيّة النظريّة وحسب، بل من خلال إثارة المشاكل الحياتيّة المتّصلة بالتعايش الإسلاميّ المسيحيّ، كما اختبرها المشتركون. ولا ريب أنّ في ذلك تكمُن جدّةُ هذا النشاط الأكاديميّ وأهمّيّته. فقد ساهم الأسلوب المتّبع، من جهة، في إبراز شخصيّة كلّ من المشتركين، في ضوء ما تشرّبه من التعليم الدينيّ واستوعبته، الأمر الذي ساعد كلّ واحد على التعمّق في اكتشاف إيمانه الشخصيّ وتفهّم قناعاته التي تتحكّم بتصرّفاته. ومن جهة ثانية، ترتّب على الجميع التمرّس بالإصغاء المتبادل وقبول الآخر بصفته مختلفًا، لا على مستوى القناعة الإيمانيّة وحسب، بل في واقع العلاقة المعاشة أيضًا.

لا شكّ في أنّ هذا الكتاب يساهم في إرساء القواعد السليمة والمتينة لكلّ حوار بنّاء، وكلّ تعايش فعليّ. ففي كلتا الحالتين، يجد المرء نفسه مدعوًّا إلى الذهاب نحو الآخر، بقصد الانضمام إليه. على أنّ هذه «عمليّة ليست طبيعيّة، وتتطلّب تبدّلًا جوهريًّا... هو تبدّل يتأسّس على إيقاف مسار الأمور الطبيعيّة لكي يُمكن الالتفات إلى الآخر» (ص ٩٩).

أ. ص. أبو جوده

العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ
في ظلّ الدولة الإسلاميّة
- شهادة من التاريخ -
تأليف الدكتور محمّد منير سعد الدين
منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه (لبنان)، ٢٠٠١، ١٨٤ صفحة

إنّه الكتاب الخامس عشر من كُتُب سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون» التي يصدرها، بإشراف البروفسور عادل تيودور خوري، «مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ» التابع للجمعيّة البولسيّة. والمؤلّف، الدكتور منير سعد الدين،

صاحب خبرة طويلة في مجال الحوار هذا، وله في الموضوع كتب ومقالات. فمن هذه الأبحاث التي ظهرت في المشرق نقط: «وقفة مع تجربة في الحوار الإسلاميّ المسيحيّ» (٧٤ - ٢٠٠٠ -: ص ٥٠٩-٥١٧)؛ «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. المنهج من خلال القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة» (٧٦ - ٢٠٠٢ -: ص ٦٩-٩٣)؛ «التربية على العيش المشترك الإسلاميّ - المسيحيّ» (٧٦ - ٢٠٠٢ -: ص ٣٦٩ - ٣٩٠). والكتاب الموصوف هنا يشمل سائر الأفكار المطروحة في المقالات السابقة، ويضيف إليها معطيات جديدة لا سيّما ممّا توفّر من شهادات تاريخيّة كثيرة. وهذه الشهادات الإيجابيّة مهمّة، لا بدّ من أخذها في عين الاعتبار لما للإيجابيّات من تأثير حسن وفاعل في دفع مسيرة التعارف والتوادّ بين الناس. ونذكر منها، لأخذ العِلم، بعض ما ورد في عناوين الفصل الأوّل من الكتاب: «وقفة مع العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ من خلال كتاب الديارات للشابشتي»؛ «الرسول (...) وأهل نجران»؛ «عهد الخليفة عمر بن الخطّاب لأهل إيليا (القدس)»؛ «زيارة الخلفاء والمسؤولين المسلمين للأديرة وتبادل الودّ والمحبّة»؛ «مشاركة المسلمين للمسيحيّين في أفراحهم وأحزانهم»، إلخ...

بمثل كتاب الدكتور سعد الدين وما يكتنزه من روح صافية وصدق وموضوعيّة تتقارب القلوب والعقول، ويبنى ملكوت المحبّة والسلام.

أ. ك. حشيمه

ثورة التنزيه

«رسالة التنزيه» تليها مواقف منها وآراء في السيّد محسن الأمين

إعداد محمّد القاسم الحسينيّ النجفيّ

دار الجديد، بيروت، ١٩٩٦، ١٢٤ ص

أراد مُعدّ هذا الكتاب أن يلقي الضوء على العالم الشيعيّ الكبير السيّد محسن الأمين (١٨٦٥-١٩٥٢)، صاحب حركة إصلاحيّة عند المسلمين الشيعة، «تُعدُّ، بحقّ، في صدر حركات الإصلاح الكبرى في كلّ زمان ومكان» (ص ٩). فتبعًا لما ورد في المقدّمة، ثمّة حركات إصلاحيّة ثلاث عند الشيعة، أوّلها حركة ابن إدريس الحلي، وترتقي إلى القرون الماضية، وحركتان في هذا القرن: حركة «السيّد هبة الدين الشهرستانيّ التي كان موضوعها نقل الجنائز في العراق... وحركة السيّد محسن الأمين» (ص ٩).

وبعد أن يستعرض مُقدّمُ «رسالة التنزيه» الحركتين السابقتين، مبيّنًا فضل ابن إدريس في إعادة إطلاق الاجتهاد، ودور الشهرستانيّ في الدعوة إلى الإقلاع عن تقليد نقل الجنائز لما فيه من مفاسد (ص ١٠-١٢)، يتكلّم على حركة السيّد محسن الأمين، فيصفها بـ«الحركة الإصلاحيّة العالميّة الكبرى»، ويقول: «إذا كان الخطر الأبرز لدعوة السيّد محسن الأمين الإصلاحيّة هو إصلاح طقوس المجالس الحسينيّة التي تُقام في الأيّام العشرة الأولى من المحرّم وتُختم في اليوم العاشر ختامها الدامي، إذا كان الأمر كذلك فإنّ الدعوة المحسنيّة

الإصلاحيّة كانت تستهدف ما هو أبعد من المجالس الحسينيّة، كانت تبدأ من القاعدة مجتازة كلّ شيء وصولًا إلى المجالس الحسينيّة» (ص ١٢). غير أنّ ذلك لم يكن بالأمر اليسير، فالسيّد محسن الأمين كان يعلم أنّ ما ينادي به سيثير عليه «من غضب عارم تشعل ناره العمائم وتذكّيه العامّة. ولكنّه صمّم على إعلان الثورة الإصلاحيّة تصميمًا لا رجوع عنه» (ص ١٥).

أمّا «رسالة التنزيه»، فتقع في ثلاث وعشرين صفحة (ص ٢١-٤٣)، ويبدأها مؤلّفها بانتقاد «إقامة شعائر الحزن على سيّد الشهداء أبي عبدالله الحسين بن عليّ عليهما السلام التي استمرّت عليها طريقة الشيعة من عصر الحسين إلى اليوم» (ص ٢١). ثمّ يعدّد المنكرات التي ترافق تلك الشعائر، فيدحضها مبيّنًا خطأ المدافعين عنها والمروّجين لها.

وفي القسم الثالث من الكتاب جُمعت مواقف من «رسالة التنزيه»، أبرزت مدى انتشارها والتجاوب معها في أنحاء العالم الإسلاميّ، وما لاقته من رفض ومقاومة. وما زالت الردود المتفاوتة في شأنها تتوالى إلى عصرنا الحديث. ثمّ تأتي مجموعة آراء في السيّد محسن الأمين بقلم صحافيّين وأكاديميّين وأصحاب فضيلة، أشادوا جميعًا بجرأة صاحب «رسالة التنزيه» ودوره الرائد في إطلاق نهضة إصلاحيّة هدفت إلى تخليص الشعائر من الشوائب والأباطيل.

أ. ص. أبو جوده

المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق

تحرير القسّ الدكتور حبيب بدر، الدكتورة سعاد سليم، الدكتور جوزيف أبو نهرا

منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ٢٠٠١، ٩٢٠ صفحة

كتاب كبير بحجمه، كبير بالأسماء التي عملت فيه. كتاب غنيّ بموضوعاته وبالمعلومات التي يقدّمها إلى قرّائه. كتاب واسع على مستوى الزمان والمكان. على مستوى الزمان انطلق من بداية المسيحيّة ليصل بنا إلى القرن الحادي والعشرين ويتطلّع إلى أبعد من ذلك. وعلى مستوى المكان، ضمّ في دفّتيه الانتشار المسيحيّ من إيران إلى تركيا والسودان، كما ضمّ لبنان وسوريا وفلسطين والأردنّ ومصر والجزيرة العربيّة. كتاب شامل على مستوى التاريخ كما على مستوى المسيحيّة. إنطلق بنا من رومة وبيزنطية فوصل إلى العثمانيّين والعصور الحديثة وما نسي الصليبيّين الذين مرّوا في الشرق وتركوا وراءهم ما تركوا من أثر. وتحدّث عن جميع الطوائف التي تتوزّع في بلدان الشرق الأوسط، وما نسي الكلام على غنى تمتّعت به، فحمله إلى الآخرين على المستوى الدينيّ والحضاريّ. ذاك هو كتاب **المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق**، الذي شارك فيه علماء من الشرق والغرب، وأصدره مجلس كنائس الشرق الأوسط، فقدّم صرحًا مهمًّا في الأدب العربيّ المسيحيّ على مستوى التاريخ كما على مستوى الفكر واللغة.

وها نحن نتوقّف على الغنى الذي يزخر به هذا الكتاب، مشدّدين على بعض الوجهات التي يمكن أن نكتشفها.

١ - المسيحيّة

قدّم إلينا الكتاب تاريخ المسيحيّة منذ عهد المسيح والرسل إلى أيّامنا. بدأ بالقرن الميلاديّ الأوّل مع الحضارات التي انبثق فيها الإنجيل: اليونانيّة التي كُتب بها العهد الجديد، والرومانيّة التي كانت الإطار السياسيّ الذي فيه امتدّت البشارة فوصلت سريعًا إلى أوروبّا عابرةً البحر مع بولس والفريق الرسوليّ، والقبطيّة التي ارتبطت بالإنجيل بواسطة مرقس البشير، واليهوديّة التي قدّمت الإطار الأدبيّ لتدوين أسفار العهد الجديد، مثل سفر الأعمال الذي أخذ بطريقة أسفار صموئيل والملوك، أو سفر الرؤيا الذي سار في خطّ الأدب الجليانيّ البارز بشكل خاصّ في سفر دانيال. وامتدّت المسيحيّة إلى الشرق فوصلت إلى الهند. أرسل المسيح الرسل من أورشليم واليهوديّة، فإذا هم يصلون إلى أقاصي الأرض المعروفة آنذاك. وتواصلت لوحة المسيحيّة في القرنين الثاني والثالث، ساعة تثبّتت الأسفار المقدّسة في لائحة قانونيّة تُعتبر أساس الإيمان والأخلاق. وظهرت المدارس في الإسكندريّة وإنطاكية، كما في الرها ونصّيبين وسائر العالم السريانيّ. كما ظهرت التعاليم المتعدّدة فاقتضى الوضع أن تُطلَق الدعوة إلى مجامع مسكونيّة في نيقية وأفسس وخلقيدونية والقسطنطينيّة.

ولكنّ المسيحيّة لا تعيش خارج العالم وحسب، بل في قلب العالم. فبعد علاقتها بالإمبراطوريّة الرومانيّة وما قدّمت إليها من تسهيلات بعد أن وحّدت العالم حول البحر المتوسّط، كما قدّمت إليها الاضطهادات، كانت علاقة من نوع آخر ببيزنطية التي حاولت أن تدجّن الكنيسة من أجل مصالحها السياسيّة ووحدة البلدان المتعدّدة حول شخص الإمبراطور. وبعد القرن السابع وسيطرة الإسلام في الشرق، كيف كان التعامل بين ديانتين تقرّان بالإله الواحد؟ هنا تداخُل الدين والسياسة، فأراد الحاكم المسلم أن يوحّد الشعب انطلاقًا من الدين، كما سبق أنْ علّمه إمبراطور بيزنطية. لهذا كانت الاضطهادات والتخوين والاستعباد والتمييز بين الناس... وفي النهاية، عادت الكنيسة إلى ما كانت عليه في أيّام الفرس، منذ القرن الخامس ق.م.، إذ الرئيس الدينيّ لطائفة من الطوائف هو محاور الدولة الحاكمة أيًّا تكن تلك الدولة التي تطلب إلى الناس الخضوع لها وإرسال الجزية في الوقت المحدّد. وهكذا نصل إلى الكلام على الطوائف المسيحيّة التي تعيش في الشرق.

٢ - الطوائف المسيحيّة

جاء هذا الكتاب الكبير يقدّم لوحات متنوّعة عن كلّ طائفة من الطوائف. فكتب السريان عن طائفتهم والأشوريّون كذلك، والموارنة والأقباط والأرمن والبيزنطيّون، وصولًا إلى مسيحيّي الحبشة. كلّ واحد قدّم نظرته إلى كنيسته منطلقًا من تأصّلها في المحيط الذي تعيش فيه. هنا نلاحظ تشتّت الكنائس وابتعادها بعضها عن بعض. كما نلاحظ بشكل إجماعيّ بعض الغموض في أصول هذه الطوائف، حيث تقدّم كلّ طائفة دفاعًا عن نفسها. في هذا الباب تسيطر العاطفة التي تقصينا عن البحث العلميّ البعيد عن الفرديّة الطائفيّة. فلماذا نخاف القول إنّ ما قسّم الكنيسة هو تدخّل السياسة في الدين، وسيطرة الروح الوطنيّة على الإيمان، وسعي الحكّام للتسلّط، وقد جارتهم الكنيسة فتسلّطت معهم على المؤمنين.

وفي النهاية، صُوّرت الطائفة «دولة» ضمن الدولة تريد أن تدافع عن تبّاعها، ولا تسعى إلى حمل رسالة تخرجها من ذاتها فتطلقها إلى الآخرين، سواء أمسيحيّين كانوا أم لا، من أجل حوار يُخرج المسيحيّين من خصوصيّتهم ويرسلهم إلى العالم حيث أرسلهم يسوع حين قال: «لا أطلب أن تُخرجهم من العالم، بل أن تحفظهم من الشرّير» (إنجيل يوحنّا ١٧: ١٥).

هذا يعني أنّنا لا نكتفي بالعموميّات، بل نعود إلى المصادر القديمة، حيثما وُجدت، وفي أيّة لغة دُوّنت، لنصل إلى الحقيقة، لأنّ التاريخ هو معلّم الحقيقة: ننطلق منه انطلاقةً صادقةً، لا متحيّزة، لنبني ذواتنا والمجتمع الذي نعيش فيه. هذا ما قاله أحد الكتّاب هنا، فأشار إلى التراداد المملّ الذي قلّما يستند إلى مراجع يستطيع القارئ أن يتحقّق منها. في هذا المجال، نرى الحاجة إلى اختصاصيّين يتعمّقون في التاريخ وفي علم الآباء وفي الحضارات القديمة، بحيث لا ننتظر من الآخرين أن يدرسوا عنّا، فنأكل بعض فتاتهم أو نرفضه رفضًا قاطعًا.

هنا نشير إلى مدى التفاعل في هذا الشرق أو عدم التفاعل، وهذا منذ العصور السابقة للمسيحيّة. فإذا تذكّرنا أنّ اللغة الآراميّة سيطرت من الهند إلى جنوب مصر، في أيّام الفرس، وأنّ اللغة اليونانيّة التي جاءت بعدها، فحلّت بشكل خاصّ في المدن، بعد أن فصلت أجزاء الآراميّة إلى سريانيّة الرها وآراميّة الحضر وتدمر وفلسطين، نفهم لماذا وُجد البيزنطيّون في المدن، والسريان والأقباط في الأرياف بشكل عامّ. في هذا الإطار، نفهم أيضًا سوء التفاهم بين البيزنطيّين من جهة، والسريان والأقباط من جهة ثانية. ولا نستخفّ بمسألة اللغة. فمنذ بداية الكنيسة، كان صراع بين العنصر العبرانيّ والعنصر الهلّينيّ انتهى بتنظيم خِدَم جديدة في الكنيسة مع إسطفانس وفيلبّس وغيرهما (أعمال ٦: ١-٦).

ونطرح السؤال: أيّ تفاعل بين المسيحيّة والإسلام منذ ثلاثة عشر قرنًا ونيّف؟ وأيّ تفاعل بين الشرق والصليبيّين الذين جاؤوا إلى الشرق من أجل أكثر من سبب، فلم يكونوا جنودًا وحسب؟ عرفوا هم أن يأخذوا الكثير من الشرق، واختلفت علاقة الشرقيّين بهم بحسب المصالح السياسيّة أو العسكريّة وغيرها. ما لفت نظري في هذا الكتاب، رأيان في الحروب الصليبيّة: واحد من الشرق وواحد من الغرب. ولكن ما نكتشفه هنا كما في موضوع الإرساليّات، هو أنّ ما جاء من عالم الغرب ظلّ غريبًا علينا، فرفضناه رفضًا قاطعًا كجسم غريب، أو أخذناه كأنّه الحقّ الذي لا يُجادل، فخسرنا بسببه الكثير من شخصيّتنا.

إنّ تفاعل ثقافتين أو حضارتين يخلق عادة نهضة مهمّة. هذا ما حصل لإمبراطوريّة رومة حين التقت عالم اليونان كما التقت عالم الشرق بدياناته السرّانيّة (الباطنيّة). وهذا ما حصل لحاملي الكتاب المقدّس حين تفاعلوا مع الفكر اليونانيّ كما وصل إليهم بشكل خاصّ في الإسكندريّة. ونقول الشيء عينه عن تأثير الفكر اليونانيّ في أوروبّا إبّان القرنين الخامس عشر والسادس عشر. أمّا في الشرق، فعرفت مصر انطلاقة مهمّة في بداية القرن التاسع عشر، وتبعها لبنان وسورية فانطلقت نهضة أدبيّة مهمّة في القرن الفائت، قبل أن يعود الشرق فيتزمّت ويحصر نفسه في تراث قديم لا يخرج منه لأنّه يخاف على نفسه من الضياع، كما يعتبر أنّ ما عُمل في القديم لا يمكن أن يُعمل مثله، فنام في ذلك القديم بانتظار القيامة.

٣ - موقع المسيحيّين في الشرق

عالج كتاب المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق الغنى الذي حملته المسيحيّة إلى المحيط الذي عاشت فيه: ما قدّمته المدارس من فكرٍ جعل الإنجيل يتفاعل مع مختلف الحضارات، مع العلم أنّ بيزنطية أغلقت مدرسة أثينة لأنّها لا تفكّر مثلها؛ وما قدّمته الرهبنات وما زالت تقدّمه على مستويات عديدة، مع ما في هذه الجماعات المرتبطة بالصحراء والبرّيّة والانعزال عن الناس من عودة إلى الوراء، أو تقوقع في الماضي يجعل المؤمن يخاف فيلتجئ إليها؛ وأخيرًا، كلّ ما يتعلّق بالتراث على مستوى التأليف والكتابة وتفاعل الأدب اليونانيّ والفلسفة مع العالم العربيّ، وعلى مستوى فنّ العمارة والرسم. ولكن يمكن أن نقول هنا ما قلناه على مستوى الرهبنات: لم يخرج الشرق عمّا كان يفعله في عصره الذهبيّ. فالآباء هم البداية والنهاية، وما قدّموه من ليتورجيا وصلاة كنسيّة لا يُجارى. لهذا نبقى عند نصوصه كما عند ألحانه. ونقلّد طريقة البناء ورسم الأيقونات ولا نحاول أن نخلق جديدًا. أو نحن نحارب الجديد باسم القديم، لأنّنا نعتبر أنّ نار الروح التي ألهمت أجدادنا قد خبت اليوم، فصرنا نبحث عن دفء في بعض جمراتٍ باقيات. في هذا المجال، لا نقول فقط بانحطاط بدأ في أيّام الدولة العثمانيّة، بل بدأ في نهاية القرن الخامس وبداية السادس، ساعة أخذ الشرق يكرّر الماضي ولا يتعدّاه. وعلى سبيل المثال، وفي تقليد أعرفه، اكتفى أيشوعداد المروزيّ في القرن التاسع أن يكرّر ما قاله تيودورس، أسقف المصّيصة، في القرن الخامس. أمّا تفاسير الكتاب المقدّس اليوم فتكتفي مرّات عديدة بأن تورد ما قاله الآباء الواحد بعد الآخر. هم كتبوا من أجل عصرهم. ألا نستطيع أن نكتب من أجل عصرنا؟

كلّ هذا يفترض حرّيّة الرأي على مستوى الكنيسة كما على مستوى المجتمع. من أجل هذا، لا تستطيع المسيحيّة أن تقدّم مشروع حوار، لأنّها تهتمّ أكثر ما تهتمّ ببقائها. فالنار التي تحت الرماد تبقى نارًا، ولكنّها لا تُشعل ولا تُحرق. مرّت المسيحيّة في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، فماذا تركت وراءها؟ يُذكر لنا وجهان: الأبجر ملك الرها، ويوليوس فيلبّس الإمبراطور الرومانيّ الذي حكم في منتصف القرن الثالث. كما تُذكر مجموعات اعتنقت المسيحيّة مثل التنوخيّين والغساسنة، ومدن مثل نجران وغيرها. وبعد الإسلام، عرفت المسيحيّة الخضوع والاستسلام والتراجع، وما زالت. والسبب، لأنّ لا جديد لها تقدّمه إلى فاتح بدأ واستفاد من خبرة المسيحيّين على مستوى الدواوين بشكل خاصّ. لا شكّ في أنّه كانت محاولة لدى يوحنّا، بطريرك إنطاكية، سنة ٦٣٢، حين استعان بقبيلة طي، وغيرها من القبائل لنقل الأناجيل إلى اللغة العربيّة. ولكن من جهة ثانية، نُقلت الصلوات الليتورجيّة إلى السريانيّة، لا إلى العربيّة، بحيث انغلقت كنيسة إنطاكية شيئًا فشيئًا إلى أن صارت اليوم في طريق الزوال، بعد أن تركها مَن تركها وهاجر مَن هاجر.

وتحدّثت إحدى المقالات عن دور المسيحيّين في النهضة العبّاسيّة بالعراق وسورية، ولا سيّما عن طريق ترجمة النصوص اليونانيّة في بيت الحكمة ببغداد، فلم يؤثّروا في غنى الفكر المسيحيّ وحسب، بل في ما حمله أرسطو وأفلاطون. وإن وُجد كتّاب مسيحيّون، فقد

ظلّت كتاباتهم داخل الأديار أو الجماعات المنغلقة، وما يشهد على ذلك ركاكة لغة عدد من النصوص، ولا سيّما بعد الحقبة العبّاسيّة. ظهرت اليوم محاولات لنبش هذا التراث، وهذا أمر لا بأس به، ولكن لا يهتمّ به سوى بعض الباحثين القلائل. أمّا الحقبة الفاطميّة فمظلمة على الكنيسة في هذا الشرق، وبخاصّة في مصر، مع العلم أنّه ظهر فيها بعض الذين تركوا لنا آثارًا أقرب إلى التجميع منه إلى الخلق. وما قيل عن الفاطميّين يقال عن الأيّوبيّين، لا سيّما أنّ المسيحيّين اتُّهموا بالتعامل مع الصليبيّين. فكان الاضطهاد والتفرقة بين الملّيّ والذمّيّ.

لماذا الكلام على كلّ هذا؟ لكي نصل إلى التخلّص من عقليّة تريد أن تحافظ على الوضع الحاضر شرط ان لا تتضرّر مصالحنا. مثلُ هذه المسيحيّة التي تبدو وكأنّها لا تملك شيئًا تقدّمه إلى العالم الذي يحيط بها، لا يمكن أن تكون ملحًا للطعام وخميرًا في العجين ونورًا على مكيال يُرى من البعيد. ومسيحيّةٌ تستورد كلّ شيء تقريبًا من الخارج سواء أكان اليونان أو فرنسا وإيطاليا وألمانيا، أو أميركا، يكون خطابها من الخارج، وبالتالي لا يفعل في العائشين في الداخل. من أجل هذا يبدو عدد من المسيحيّين غرباء في أرضهم، ويذهبون إلى الخارج حيث «ينجحون» كما يقولون. ومن أجل هذا، نجد الدفاع بعد الدفاع يعلن أنّ المسيحيّين هم هنا منذ القرن الأوّل الميلاديّ. ولكن ما ينفع الدفاع، ماذا ينفع التغنّي بالماضي وأمجاده، إن لم يكن لنا اليوم غنى على مستوى تلاقي الحضارات والأديان؟

٤ – واليوم

ما اكتفى كتاب المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق بأن يذكر الماضي، بل جعلنا في الحاضر وتطلّع إلى المستقبل. أمّا الحاضر، فهو محاولةٌ لملمة كلّ طائفة لمؤمنيها، ولا سيّما منذ بداية القرن العشرين، وحسابُ الربح والخسارة منذ الحكم البيزنطيّ ومجيء الفرس مرورًا بكلّ الذين سيطروا على هذا الشرق حتى الحرب العالميّة الأولى وبعدها. تنظّمت البطريركيّات والأبرشيّات، لا في الشرق وحسب، بل في أوروبّا وأميركا. وأقيمت علاقات بين الكنائس الخلقيدونيّة والكنائس اللاخلقيدونيّة، كما بين مختلف الطوائف المسيحيّة. ولكنّ الحواجز بين طائفة وطائفة تبقى حاضرة، وهي لا تزول إلّا إذا خرجت كلّ طائفة من مجموعة تقاليد سَجنت نفسها فيها، وخرجت من «عليّتها» على مثال الرسل يوم العنصرة. ولكنّ التلاميذ الذين شتّتهم الاضطهاد بعد مقتل إسطفانُس، كما يروي سِفر أعمال الرسل (أع ٨: ١) لم يهربوا ليؤمّنوا لهم تجارة رابحة في أماكن أخرى، بل ليبشّروا بالكلمة (أع ١١: ١٩). أمّا المسيحيّون الذين يلبثون حيث هم، فإن فقدوا طعمهم صاروا بدون فائدة. حينئذ يُطرحون خارجًا فتدوسهم الناس (إنجيل متّى ٥: ١٣). صاروا من العالم، والعالم يحبّ ما يشبهه. وبالتالي نسوا أنّ يسوع لم يأتِ ليحمل إليهم السلام والطمأنينة وراحة البال والحياة الهادئة، بل ليشعل نارًا. وما دامت هذه النار لم تشتعل، فعبثًا نسعى إلى أن يكون لنا دور في مجتمعنا. وما دامت الجماعات المسيحيّة في هذا الشرق مشرذمة تقاتل بعضها بعضًا ولا تتّفق على رأي، فكيف يمكن أن تكون شهادتها

صادقة، بحيث يرى فيها الآخرون تلاميذ المسيح؟

منذ القرن التاسع عشر، حاول المسيحيّون أن يقدّموا خطابًا علمانيًّا يلتقي فيه المسيحيّون والمسلمون، على أساس عيش مشترك في وطن واحد. وكان كلام خاصّ في مصر حول المواطنة التي تضمّ الأقباط إلى المسلمين، بحيث لا يحسّون بنفوسهم مواطنين من الدرجة الثانية. هي أمور تتوقّف على السياسة والتقاء المصالح، ولا تصل بالإنسان إلى قِيَم تخرجه من إنسانيّته الضيّقة وترفعه إلى مستوى الله في شرق تؤمن جميعُ دياناته بالإله الواحد.

أمّا كلّ ما يقال في نهضة الكنائس، أو الطوائف، في مصر أو سائر أقطار الشرق، فلا يتعدّى أن يشمل أمورًا داخليّة، في إطار العيلة الواحدة. وهي في بعض الأحيان لم تتجاوز تأسيس مدرسة إكليريكيّة أو تأمين التعليم المسيحيّ في الرعايا والجماعات المحلّيّة، أو طبع كتاب طقسيّ قديم بتمويل من أوروبّا أو أميركا. وفي كلّ هذه الأحوال، انحصر العمل المسيحيّ في أشخاص أفراد في تيك الحقبة أو تلك، وتوقّف بغياب هؤلاء الأشخاص.

وتوقّف أكثر من مقال على وحدة الكنيسة والحركة المسكونيّة، وتوسّع في الكلام على الاجتماعات الدوريّة على جميع المستويات. لا شكّ في أنّ لكلّ اجتماع فائدته، أقلّه من أجل التعارف، وعدم التراشق بالتهم، والابتعاد عن عمليّة الاقتناص بواسطة المال أو غيره، ومن أجل اعتبار الكنيسة أوسع من الطائفة التي أنتمي إليها والتي وحدها تضمّ مؤمنين حقيقيّين. ولكن رغم كلّ هذه الاجتماعات لا نستطيع أن نصلّي بعضنا مع بعض، بل لا نعرف أن نقول معًا الصلاة التي علّمنا إيّاها الربّ يسوع: «أبانا الذي في السماوات». ولا نعرف أن نعمل معًا، فيخاف الواحد من الآخر لأنّه يخاف على نفسه، فالخوف يسيطر على كنائسنا. لهذا نحتاج إلى كلام الربّ لتلاميذه الذين كانوا في السفينة: «لماذا أنتم خائفون، يا قليلي الإيمان» (إنجيل مرقس ٤: ٤٠).

خاتمة

في ضوء الإيمان قرأتُ كتاب المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق وثمّنتُ العمل الدؤوب هذا على مستوى المؤلّفين واللجنة العلميّة والمترجمين والمراجعين، كما قدّرت الذين ساهموا في إصدار «موسوعة» تتناول كنائس في الشرق، واكتشفتُ معلومات كثيرة على يد كتّاب جاؤوا من الكنائس المتعدّدة والاتّجاهات المختلفة. ولكنّي رفضتُ التوقّف على أمجادٍ ماضية ما زالت حاضرة في عمق وجداننا. وحاولتُ أن أثور على موقف نرضى عنه بعد أن رضي «الحاكم» عنّا فسمح لنا أن نأكل ونشرب وننام، ولا نتطلّع إلى أبعد من ذلك. فماذا فعلنا بالإنجيل الذي هو روح هزّ الإمبراطوريّة الرومانيّة من أساسها، وانتظرنا منه أن ينظّم أمورنا الأرضيّة؟ أما يمكنه اليوم أن يحرّك فينا التجرّد والتواضع، فيدفعنا إلى لقاء بعضنا بعضًا نحن المسيحيّين، بانتظار لقاء أخوتنا المسلمين، في مشروع يجمع البشريّة كلّها في واحد، ما في السماء وما على الأرض؟

الأب بولس الفغالي

المسيحيّون السوريّون قديمًا وحديثًا
تأليف سمير عبده
دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٠، ١١٦ صفحة

تطالع هذا الكتاب وترتاح إليه، وتنهي قراءته وكأنّك تنفّست من خلاله شحنةً وزينةً من الهواء النقيّ، وتقوم عنه متفائلًا تنطلق من الوقائع، مهما بدت سلبيّة أحيانًا، لتسمو إلى الأعلى وتُدعى إلى البناء والعطاء، بعيدًا عن التعصّب الأعمى والانغلاق، سعيدًا بوجودك، أنت المسيحيّ، في هذا المشرق العربيّ. ولا عجب، فسمير عبده، على ما عرفنا من سيرته الذاتيّة والأدبيّة، سوريّ سريانيّ، عمل في بلده وفي لبنان والأردنّ، وكان له علاقات وثيقة بالمغرب والغرب، على صلة بالثقافة الأوروبيّة إلى جانب ثقافتيه العربيّة والسريانيّة، له مؤلّفات وترجمات كثيرة في شؤون التربية وعلم النفس والسياسة. وفوق ذلك، لقد أخذ يركّز في السنوات الأخيرة على دور المسيحيّين في الشرق، فعرفنا من كتبه في هذا المجال: السريان قديمًا وحديثًا، عمّان، ١٩٩٧؛ السوريّون والحضارة السريانيّة، دمشق، ١٩٩٨؛ المسيحيّون السوريّون خلال ألفي عام، دمشق، ٢٠٠٠؛ يضاف إلى ذلك الكتاب الذي نحن الآن بصدده، ومؤلّف آخر صدر في العام ٢٠٠٢ بعنوان: المسيحيّون في سوريا على عتبة الألف الثالث.

أمّا كتاب اليوم، فإنّه يتميّز بأنّه تاريخيّ، اجتماعيّ، فلسفيّ في آن. ينطلق من أحداث الماضي ليستخرج العِبَر ويحلّل الحاضر في وقائعه ومقارنته بالماضي، ليخلص إلى تطلّعات بنّاءة للمستقبل المفترض. أجل، يتميّز كتاب سمير عبده بأنّه وفّر للمطالع الكثير من المعطيات التي تبيّن دور المسيحيّين في سورية - وهو يصفها هنا في حدودها الواسعة، حدود بلاد الشام -، ولكنّه أيضًا يمتاز بأنّه ينطلق من هذا الواقع ليرى فيه مثالًا ودعوة ورسالة، حرام أن يفرّط بها التقوقع أو الانقسامات أو الانهزاميّة أو عقدة نقص الأقلّيّة أو عكسها عقدة التعالي. وما أصدق ما كان قوله الذي يمكن أن يُختصر به كتابه: «المسيحيّون موجودون (في سورية) وقادرون على المتابعة في المشاركة، والتاريخ ما زال منهم ولهم...». «والواقع أنّ افتقاد المسيحيّين في سورية الطبيعيّة هو بلا شكّ خسارة وطنيّة عربيّة، وخسارة حتّى للكنيسة العالميّة لأنّ الوجود المسيحيّ في الشرق هو أساس الوجود المسيحيّ أصلًا، وهو رمز الاستمراريّة ووجه الرسالة المفترضة، وغياب المسيحيّين يُفقد صورة الإسلام المنفتح على العالم الذي يحاول الغرب بأيّ شكلٍ من الأشكال تشويهه» (ص ٩٩). حقًّا إنّ في هذا الكلام صدًى لما أطلقه يوحنّا بولس الثاني في إرشاده الرسوليّ رجاء جديد للبنان (١٩٩٧)، ويردّده جميع أصحاب النيّات الحسنة.

ومن حسنات كتاب الأستاذ عبده أنّه يستند إلى وثائق كثيرة ومصادر متنوّعة، قديمة وحديثة، ما يجعل كتابه مرجعًا لا بدّ منه لكلّ باحث في شؤون الكنائس الشرقيّة بعامّة، وموقفها من الحوار بين الأديان والإسلام بخاصّة.

وليسمح لنا حضرة المؤلّف أن نبدي له بعض الملاحظات بغية استدراك عدد من

الأخطاء وتحسين الكتاب في طبعة لاحقة:

- ورد في الكتاب أغلاط طباعيّة كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال فقط، ما جاء في الصفحة ٢٨: وبفضل مسيحيّو لبنان (السطر ٤)؛ الشمّاس عبدالله الزاخم، والصحيح الزاخر (الحاشية **)؛ نؤاد أفراد البستاني، عوضًا عن أفرام (الحاشية **). وجاء في الصفحة ١٩، (الحاشية **) السطر الثالث: «أمّا العهد الجديد (...) فيشمل ثلاث مجموعات من الأسفار التي يعترف بها اليهود، وهي (التوراة) و(الأنبياء) و(الكتب)». والمفروض لا «العهد الجديد» بل العهد «القديم». وفي أسفل الصفحة ٨٨ ورد اسم يوحنّا الذهبيّ الفم على النحو التالي: يوحنّا كريستم (ولعلّه تشويه للعبارة اليونانيّة «خريزوستومُس»). وفي صفحة المراجع الأجنبيّة (١١٤) ما لا يقلّ عن ستّ أغلاط في عشرة أسطر.

وثمّة أخطاء تاريخيّة قليلة نرجو تصحيحها. منها ما ورد في الصفحة ١٩ (المقطع الأخير في الحاشية) حيث قيل إنّه، خلافًا للبروتستانت الذين يرون أنّه «يحقّ لكلّ فرد أن يقرأ التوراة ويفسّرها كما يشاء»، فقد «رأت الكنيسة الكاثوليكيّة أنّ التوراة يجب ألّا يقرأها إنسان سوى الكهنة»! والصحيح أنّ الكاثوليك يقولون إنّ السلطة الكنسيّة هي المخوّلة وحدها إعطاء التفسير اللاهوتيّ الصحيح. ومنها ما جاء عند الكلام على «القاصد الرسوليّ» (ص ٦٨، الحاشية *)، إذ شرح الأستاذ عبده عبارة «القاصد الرسوليّ» على هذا النحو: «تُطلَق على الشخص الذي ينوب عن الكرسيّ الذي أسّسه، أو كان عليه، أوّل أسقف من رسل المسيح». والصحيح أنّ القاصد الرسوليّ هو مبعوث يُرسِله البابا إلى بلد أو بطريركيّة أو سواهما (ويُقال له بالفرنسيّة Légat). أمّا التفسير الذي ساقه المؤلّف فينطبق على ما يُعرف بـ «النائب الرسوليّ» (Vicaire Apostolique).

الأب كميل حشيمه

نصيبين في تاريخ كنيسة المشرق قديمًا وحديثًا

تأليف نوري إيشوع مندو

القامشلي (سورية)، ٢٠٠١، ٣٠٤ صفحات

شُغِف الشمّاس نوري إيشوع بشؤون كنيسته الكلدانيّة فتقصّى أخبارها ونشر حولها عددًا من المقالات في مجلّات لا سيّما نشرة إبرشيّة حلب ودوريّة نجم المشرق التي تصدر في بغداد. وبكتابه في نصيبين يقدّم اليوم دراسةً مسهبة متكاملة تعالج تاريخ إحدى أعرق حواضر الأمّة الكلدانيّة والكنيسة الشرقيّة.

في القسم الأوّل من المصنّف، يستعيد المؤلّف «تاريخ كنيسة المشرق عبر التاريخ»، مبيّنًا انتشارها وتنظيمها وطقوسها ولغتها ورهبانها ومدارسها واندفاعها التبشيريّ ومجامعها وعلماءها وشهداءها وجثالقتها (ص ٩-٩٤). وفي القسم الثاني يركّز على «نصيبين في تاريخ كنيسة المشرق قديمًا»: إسمها، موقعها، زمن انتشار المسيحيّة فيها، حدود إبرشيّتها، أديارها، مدرستها، أشهر تلامذتها، مطارنتها (ص ٩٥-١٧٤). أمّا القسم

الثالث فيستعرض، في لمحة تاريخيّة، «بعض المراكز التي كانت تابعة لإبرشيّة نصيبين»، كآمد وسعرت وبازبداي وماردين، ووان (ص ١٧٥-٢٢٢). وفي القسم الرابع والأخير (ص ٢٢٣-٢٧٤) يصف الشمّاس إيشوع «نصيبين في تاريخ كنيسة المشرق حديثًا»، باسطًا كلامه على مدينة القامشلي، «نصيبين الجديدة»، ونزوح أبناء الكنيسة الكلدانيّة إليها، وما آلت إليه فيها كنائسهم ومؤسّساتهم، ذاكرًا رؤساءهم وكهنتهم وأُسَرهم. وينتهي المصنّف بملحق غنيّ بالصور الشمسيّة وفهرس وافٍ بالمصادر والمراجع القديمة والحديثة، إن دلّ على شيء فعلى سعة اطّلاع صاحب الكتاب، مقرونةً بروحٍ علميّة موضوعيّة لا تتنافى ونَفَس المغرَم بتاريخ شعبه ومِلّته.

نثني على واضع الكتاب ونتمنّى له المزيد من العطاء في هذا المجال.

أ. كميل حشيمه

دير مار موسى الحبشيّ

دينيًا، أثريًا، فنيًا. - النبك، سورية

تأليف عبّود حدّاد

سلسلة «دراسات سريانيّة»، رقم ٥، دار ماردين، حلب، ١٩٩٩، ٢٧٠ صفحة

لمّا تسلّمنا كتاب الأستاذ عبّود حدّاد في «دير مار موسى الحبشيّ» قلنا: «لقد أُعطيت القوس باريها»، وتوسّمنا في المؤلّف خيرًا جزيلًا. فالمؤلّف أستاذ اللغة السريانيّة وآدابها سابقًا في جامعة حلب، ونائب رئيس جمعيّة العاديات في الشهباء، وعضو سابق في مجلس الشعب السوريّ على دورتين، وفي مجلس محافظة حلب التنفيذيّ، ملتزم بحماسة وغيرة شؤونَ وطنه وطائفته السريانيّة وتراثها. لذا فلا عجب إن جاء كتابه دراسة عميمة النفع، ضمّنها صاحبها ثمرة أبحاث مركّزة ومطالعات ممحِّصة صارمة في الوثائق والأحداث.

يقع دير مار موسى الحبشي في السفح الشرقيّ من جبال القلمون السوريّة على بعد نحو ٢٠ كيلومترًا من مدينة النبك، في ناحية معزولة استقطبت الرهبان والنسّاك السريان منذ القرون المسيحيّة الأوائل، إذ يرقى الدير إلى نحو ١٤ قرنًا. وظلّ مأهولًا حتّى الربع الأوّل من القرن التاسع عشر لمّا انتقل من السريان الأرثوذكس إلى عهدة السريان الكاثوليك، فأُهمل تدريجًا وصار في مطلع القرن العشرين سائبًا تمتدّ إليه يد العابثين. إلّا أنّه تُيّض له أن يعيد اكتشاف أهمّيّته راهب يسوعيّ شابّ، إيطاليّ انتمى إلى إقليم رهبانيّته في الشرق الأدنى، وسعى منذ مطلع الثمانينيّات من القرن العشرين لإعادة ترميمه وبثّ الحياة الرهبانيّة فيه مجدّدًا، وجَعْلِه مكان لقاءات روحيّة وحوار بين المذاهب والأديان. وتحمّست السلطات الوطنيّة والهيئات الثقافيّة العالميّة لهذا المشروع، لما للدير من قيمة أثريّة فريدة لا سيّما من جهة رسومه الجداريّة القديمة الرائعة، ويتقاطر الزوّار اليوم على هذا المَعْلَم بأعداد غفيرة للاستطلاع والتبرّك والاختلاء، لا سيّما في عيد القدّيس موسى يوم ٢٨ آب/أغسطس.

يتصدّر كتاب الأستاذ الحدّاد تقديم علميّ توضيحيّ بقلم مؤسّس دار ماردين ولولب حركتها، سيادة متروبوليت حلب على السريان الأرثوذكس غريغوريوس يوحنّا إبراهيم، ثمّ يتوسّع المؤلّف في موضوعه بمنهجيّة دقيقة واضحة سلسلة معًا، متوقّفًا على كلّ ما يمتّ إلى معرفة الدير: مدينة النبك ومحيطها، تاريخ تأسيس الدير، تساؤلات حول تسميته، مكانته وشهرته، مكتبه التي زخرت بالمخطوطات الثمينة، أهمّ خرّيجيه، كنيسته وجداريّاتها ورسومها، الكتابات العربيّة والسريانيّة في المعبد وخارجه. وفي آخر الكتاب رسوم شمسيّة ملوّنة تبرز أهمّ معالم الدير وجداريّاته، وثبت غنيّ بالمراجع، معظمها عربيّ وبعضها غربيّ.

وإذ نبدي ارتياحنا إلى هذا الكتاب الكثيف المادّة على صغر حجمه، ونثني على همّة واضعه، نلفت نظر حضرته إلى هفوتين صغيرتين - قد يكون مردّهما إلى المصدر الذي استند إليه -. فقد ورد في الصفحة ٨٧ لدى ذكر الأماكن التي حبس فيها الناذرون أوقافًا للدير، بلدتي «بشوت» و«اللفيكة»، والصحيح هو: «بِشْوات» (قرب دير الأحمر) و«الفِيكِة» (وهي التسمية العاميّة لبلدة «الفاكهة» قرب بعلبك).

أ. كميل حشيمه

Histoire d'un siècle (1857-1953)
Congrégation des Sœurs des Saints Cœurs
de Jésus et de Marie
par le Père Henri Jalabert, S.J.
2ème édition revue et corrigée
Edit. Maison Centrale des Sœurs des SS Cœurs
Beyrouth, 2001, 288 pages

تاريخ قرن من الزمن
رهبنة قلبَي يسوع ومريم الأقدسين

إحتفلت رهبانيّة قلبَيْ يسوع ومريم الأقدسين في العام ١٩٥٣ بمرور مائة سنة على تأسيسها، ولهذه المناسبة أعدّ المؤرّخ اليسوعيّ المرحوم الأب هنري جلابير كتابًا بالفرنسيّة روى فيه تاريخ سنوات الرهبانيّة المائة الأولى المنصرمة، فصدر العامّ ١٩٥٦ بالفرنسيّة في ١٩٦ صفحة. وبعد مدّة من الزمن، في العام ١٩٨٥، أكبّ على مراجعة نصّه الأوّل سعيًا إلى تحديثه وزيادة فصول تحكي ما طرأ على الرهبانيّة في السنوات الثلاثين التالية. وقد جمع لهذه الغاية وثائق كثيرة وألّف نصًّا لم يُتَح له، مع تقدّم سنّه ووفاته في العام ١٩٩٩، تنظيمها كاملةً وكتابة تاريخ الرهبانيّة حتّى السنة ١٩٧٥. لذا قرّرت رئاسة الجمعيّة أن يؤجَّل تحرير تاريخ السنوات الخمسين التالية (من ١٩٥٣ إلى ٢٠٠٣)، على أن يصدر لاحقًا نصّ مؤاتٍ لمناسبة الذكرى المائة والخمسين لتأسيس الرهبانيّة. وبانتظار ذلك الاستحقاق، نشرت طبعةً ثانية لكتاب الأب جلابير منقّحةً ومزيدًا عليها وبإخراج أنيق جميل.

أمّا الزيادات فمعظمها بدت في الحواشي الكثيرة التي شرح فيها المؤلّف ما قد يلتبس على القارئ غير المتخصّص، وعرّف الأشخاص الواردة أسماؤهم، كما أنّه أدخل، في معرض الكلام على بعض الأحداث، إيضاحات وتصحيحات. فعلى سبيل المثال، جاءت الحاشية ١١٤ (ص ١٨٤) تخفّف من قساوة حكم كان أطلقه أحد الآباء في شأن الأدبية سلمى صائغ وسلوكها تجاه ميتم غزير إبّان الحرب الكونيّة الأولى. ويلفت النظر أيضًا ما قاله المؤلّف في الصفحات (٨١-٨٤) على بطرسيّة الشبق الريّس، التي أضحت القدّيسة رفقا، مصحّحًا ما أورده في طبعته الأولى، إذ ردّد ما كان رائجًا في البدايات أنّ رفقا انضمت إلى الرهبانيّة اللبنانيّة العام ١٨٧٥ في إثر إجراءات إلغاء رهبانيّة القلبين الأقدسين آنذاك، وأورد في النصّ المصحّح، وبعد مراجعة مدقّقة لسجلّات الراهبات اللبنانيّات، أنّ رفقا التحقت بديرهنّ في العام ١٨٧٣ لأنّها كانت تتوق إلى حياة جماعيّة لم توفّرها لها حياة الرسالة التي كانت تعيشها بالقرى في شيء من العزلة.

وإلى الإضافات والإيضاحات العديدة من هذا النوع، يُلاحَظ أنّ الفصل الخامس عشر والأخير (ص ٢١٨-٢٣٧) قد أعيد تأليفه كاملًا.

هذا الكتاب وثيقة في غاية الأهمّيّة، يروي، لكأنّه الملحمة، تاريخ رهبانيّة عريقة كانت أولى الرهبانيّات الرسوليّة النسائيّة في الشرق، وساهمت، بروحانيّتها واندفاعها، في خدمة الكنيسة والأوطان على نحوٍ قلّ نظيره، ومدارسها ومستشفياتها وإرساليّاتها ما وراء البحار، وعدد أعضائها الذي يناهز اليومَ الـ ٤٢٥ راهبة، لخير شاهد على ذلك.

ولا بدّ، مع ثنائنا على هذا التاريخ الرائع، من إبداء ملاحظةٍ حول الرسوم التي أُلحقت به. فقد بدّل الناشرُ الطريقة المتّبعة في الطبعة الأولى، فجمع في آخر الكتاب صورًا شمسيّة لجميع الأديار التي أُسّست منذ البدايات حتّى ١٩٤٥ مرتّبةً ترتيبًا زمنيًّا، وحسنًا فعل. إلّا أنّه ضرب صفحًا عن جميع الصور الأخرى التي كانت ضمن الكتاب الأوّل وبعضها للأشخاص، راهباتٍ وآباء يسوعيّين، الذين اضطلعوا بدور في تأسيس الجمعيّة ومسيرتها، وبعضها الآخر لعدد من النشاطات التي تقوم بها الرهبانيّة. فيا ليته حافظ عليها، أو أقلّه على بعضها، لأنّها جزء من تراث الجمعيّة العريق. ومن هذه الصور، تلك التي تمثّل أوّل بيت سكنته الراهبات في بكفيّا (الصفحة ٣٢ من الطبعة الأولى)، وقد أُهملت في الطبعة الجديدة. ويحزّ في قلبنا، هذا الإهمال لسببين: أوّلهما عاطفيّ نسوقه لطرافته، إذ يمتّ إلينا شخصيًّا! فقد تملّكنا العجب لمّا شاهدنا هذه الصورة وهي تمثّل بيتًا كانت تملكه جدّتي لوالدي، مريم جرجس حشيمه، وهي من نسيبات شمس حشيمه التي جاء ذكرها بين المؤسّسات العشر (ص ٣٨)، والتي يبدو أنّها سمّيت في الرهبنة «تقلا» وعُيّنت لاحقًا معاونةً للرئيسة العامّة (ص ٧٠)... والسبب الثاني هو أنّ بلديّة بكفيّا استملكت هذا البيت في الستّينيّات من القرن الماضي وهدمته لتجعل مكانه حديقة عامّة، فمحت بذلك أثرًا تراثيًّا فريدًا ومَعْلَمًا من المعالم التي كان بإمكانها الافتخار به على الدوام. فوا أسفاه!

وثمّة ملاحظة ثانية حول خطأ تاريخيّ دقيق زلّ به قلم المؤلّف، إذ ورد في الصفحة ١٢، ضمن مختصر الفصل الذي كان الأب جلابير ينوي تأليفه، أنّ الدولة السوريّة أُممت يوم ٧

آذار ١٩٦٧ جميع المدارس المسيحيّة في ديارها، والصحيح أنّها لم تؤمّم إلّا المدارس الكاثوليكيّة التي رفضت آنذاك قبول شروط الحكومة (وندمت على ذلك لاحقًا!).

ختامًا نقول: حبّذا لو تُبادر جميع الرهبانيّات النسائيّة الشرقيّة إلى تدوين ما لها من تاريخ، لتعمّ الفائدة.

الأب كميل حشيمه

مفكّرة المطران عبدالله خوري

يوميّاته إبّان المفاوضات من أجل لبنان الكبير، باريس ١٩٢٠

وملحقان بالمستندات والأعلام

مراجعة وتقديم سامي سلامه

منشورات جامعة سيّدة اللويزة - لبنان

٣٤٢ صفحة (القسم العربيّ)، ١٦ صفحة (القسم الإنكليزيّ)

مع خارطة لبنان كما رسمتها البعثة العسكريّة الفرنسيّة ١٨٦٠-١٨٦١

هذا الكتاب، المرجع الثمين، يتضمّن يوميّات المطران عبدالله خوري كما خطّها بين أوّل شباط وأوّل تشرين الأوّل ١٩٢٠، عندما تمّ تكليفه بترؤّس الوفد اللبنانيّ الثالث إلى مفاوضات باريس، وقد تشكّل من الأستاذ إميل إدّه والشيخ يوسف الجميّل والأمير توفيق أرسلان والمطران كيرلّس مغبغب (بعد فترة) بهدف التفاوض من أجل ضمّ الأقضية المسلوخة عن لبنان بموجب نظام المتصرّفيّة العام ١٨٦١، وهي بيروت وطرابلس والجنوب والبقاع، مقدّمةً لتحقيق الاستقلال وإعلان دولة لبنان الكبير.

والواقع أنّ هذا المجلّد، وإن ركّز على ماجريات الأمور التفاوضيّة في باريس، فهو يكشف عن شخصيّة المطران عبدالله خوري (١٨٧٢-١٩٤٩) الذي لُقّب بـ«الداهية» لحنكته وذكائه ومعرفته ببواطن الأمور ونتائجها. لازم البطريرك إلياس الحويّك الذي كان قد رقّاه إلى الدرجة الأسقفيّة في ١٩١١، وخلفه البطريرك أنطون عريضة، فتولّى شؤون الكنيسة المارونيّة في أثناء غيابهما، كما كلّفه هذان البطريركان مهمّات وطنيّة وكنسيّة في العالم العربيّ وأوروبّا وأميركا.

أمّا الوفد الثالث إلى مفاوضات باريس فإنّه استمرّ في مهمّته زهاء ثمانية أشهر أثمرت قرارًا دوليًّا بقبول المطلب اللبنانيّ بتكوين دولة لبنان الكبير. إذ إنّ يوميّات المطران عبدالله، الموجودة في أرشيف بكركي، تبيّن أنّ الوفد اللبنانيّ أصرّ على رفض تقسيم لبنان أو ذوبانه، وعلى عدم القبول بفكرة إنشاء وطن للمسيحيّين وحدهم، أو بنظريّة الدولة الكونفدراليّة. وعندما تستند كتابة التاريخ إلى الوثائق والمعلومات الحقّ، فإنّه يتبيّن كم أنّ حدود الوطن اللبنانيّ جاءت نتيجة مفاوضات باريس عبر الوفود الثلاثة، لا نتيجةً لاتّفاقيّة سايكس - بيكو وملحقاتها، كما يذهب بعض أصحاب الغايات المشبوهة إلى ذلك.

اليوميّات - المفكّرة أثبتها المحقّق سامي سلامه في بداية الكتاب في حوالى الـ ٦٥ صفحة، وأتبعها بملحق للمستندات والمذكّرات التي قُدّمت في أثناء المفاوضات، وكذلك بملحق وافٍ دقيق للأعلام اللبنانيّين والعرب والأجانب، وخصوصًا تلك الواردة في متن نصّ المفكّرة.

الأب سليم دكّاش

الصهيونيّة والبانْتُركيّة وقضيّة غاراباغ

(مجموعة أبحاث ومقالات)

دار بيسان، بيروت، ٢٠٠٢، ١٦٠ صفحة

عنوان هذا الكتاب مثير، وصورة غلافه تزيد في إثارته، إذ تُظهر يدًا إسرائيليّة تصافح يدًا تركيّة فوق منطقة تتوسّطها أرمينيا وغاراباغ. وقد يخيّل إلى مَن يتناول الكتاب متسرّعًا أنّه من المؤلّفات الدعائيّة المتطرّفة التي تلجأ إلى الشعارات المنحازة. إلّا أنّ القارئ المتمعّن لا يسعه إلّا أن يعترف بما لهذا المصنَّف من أسس تاريخيّة علميّة راسخة، تبرّر ما يدفع الأرمن إلى التنديد، من دون هوادة، بالمجازر التي قام بها الأتراك في حقّهم، ومطالبتهم بأن يعترف هؤلاء بما فعلوا.

نشرت الكتاب «الهيئة الشعبيّة الأرمنيّة»، وضمّنته عددًا من المقالات، بعضها صدر بالعربيّة ومعظمها بلغات أجنبيّة كالإنكليزيّة والروسيّة، وجميعها بقلم اختصاصيّين معروفين يستندون إلى الدراسات والوثائق التي لا يرقى إليها أيّ شكّ، كُتبت بلغات كثيرة كالألمانيّة والروسيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة والفارسيّة، وحتّى اللاتينيّة، وبالطبع الأرمنيّة والعربيّة. وجميع هذه الأبحاث تُظهر مدى تحالف الصهيونيّة والحركات التركيّة التوسّعيّة على حساب الأرمن والعرب، ومن أمثال ذلك دعمُ الصهاينة، حلفاء الماسونيّة، السلطة العثمانيّة المريضة بغيةَ تسهيلها توطين اليهود في أرض إسرائيل العتيدة، ودعمُ دولة إسرائيل الحاليّة لأذربيجان في حربها على أرمن غاراباغ، ودور «الدونمة»، تلك الشيعة اليهوديّة المتسترة، في اختراق الإسلام التركيّ لابتزازه (ص ٩٩-١١٥).

الكتاب جدير بالمطالعة، وإنّه ليفتح أبوابًا كادت أن تكون مغلقة على كثير من المثقّفين.

ونشير ختامًا إلى غلط ورد في أسفل الصفحة ٣٥ ينسب سفرَي زكريّا وإرميا إلى الإنجيل (!)، في حين يجب نسبتهما إلى الكتاب المقدّس عامّة.

أ. كميل حشيمه

القرار رقم ٣٣٧٩ ومؤتمر دربان
مقاربات العنصريّة الصهيونيّة
تأليف الدكتور جورج جبّور

الطبعة الثالثة، دار طلاس، دمشق، ٢٠٠١، ١٦٤ صفحة

لا شكّ في أنّ الدكتور جورج جبّور طويل النَّفَس، جلود صبور في متابعة طروحاته وتعقّب نتائجها ومؤثّراتها، وتمحيص ردود الفعل عليها. وخير دليل على ذلك أنّه يعود، وللمرّة الثالثة، إلى دراسته القرارَ رقم ٣٣٧٩ الصادر عن الأمم المتّحدة في العام ١٩٧٥، مساويًا بين الصهيونيّة والعنصريّة. وبسبب ما لاقاه هذا القرار من مناهضة على يد أميركا والصهيونيّة، وما ووجهت به تلك المناهضة من ردود فعل معاكسة، راح د. جبّور يتعمّق في البحث ويسلّط مع الوقت أضواءً جديدة على تطوّر المسألة. وبعد طبعة كتابه الأولى (١٩٩١)، صدرت الطبعة الثانية منقّحةً ومزيدًا عليها في آذار ٢٠٠١ (اطلب تعريفها في المشرق ٢٠٠٢: ٢٥٦-٢٥٨). وها إنّه يُسرع ويلحق الطبعة الثانية تلك بثالثة توسّع فيها توسّعًا ملموسًا، مضاعفًا عدد الصفحات من جهة، وآتيًا بإضمامة من الوثائق الجديدة المعبّرة (اطلب الصفحات ١١١-١٦٤). ويكتسب كتاب الدكتور جبّور أهمّيّة خاصّة من كونه حضر، في عداد الوفد السوريّ، مؤتمر دربان الأخير الذي انعقد في أوائل أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وإنّنا لنثمّن ما قاله المؤلّف بأنّ هذا المؤتمر هو «أخطر مؤتمر ذي صلة بالصراع العربيّ الصهيونيّ» لأنّه شهد «إدانةً للعنصريّة الصهيونيّة والإسرائيليّة حظيت بأكبر قدرٍ من الاهتمام الدوليّ سياسيًّا وإعلاميًّا» (ص ١١). كما نتوقّف على فكرة أوردها صاحب الكتاب، إذ قال إنّ تلك الصهيونيّة التي قامت على ضرورة التحالف مع القوى الاستعماريّة قد «ناهضتها منذ البداية الصهيونيّة الثانية التي كانت تودّ أن تنأى بنفسها عن هذا التحالف، والتي كانت تودّ أن يتمّ الاستيطان على نحو فرديّ مقبول لدى الفلسطينيّين، بعيد عن الغضب الذي تأتي به قوى الهيمنة الدوليّة» (ص ١٢). ولكن، ويا للأسف، «على مَن تقرأ مزاميرك يا داود؟».

أ. كميل حشيمه

أخبار حلب
كما كتبها نعّوم بخّاش في دفاتر الجمعيّة
الجزء الرابع - الدفتر الخامس ١٨٦٦-١٨٧٥
حقّقه وعلّق عليه الأب يوسف قوشاقجي

مطرانيّة الروم الكاثوليك، حلب، لا.ت. (٢٠٠١؟)، ٥٤٨ صفحة

سبق للمرحوم الأب يوسف قوشاقجي، المثقّف الأديب اللامع والمدقّق البارع، أن نشر في السنوات ١٩٨٥ و١٩٨٧ و١٩٩٢ ثلاثة مجلّدات من يوميّات المعلّم نعّوم بخّاش الحلبيّ (توفّي ١٨٧٧). وكان قد أعدّ للطبع المجلّد أو الدفتر الرابع والأخير لمّا وافته المنون في

مطلع العام ١٩٩٥. وقد قُيِّض للكتاب أن يصدر أخيرًا بهمّة بعض الغيارى لا سيّما مطرانيّة الروم الكاثوليك في حلب، والمهندس عبدالله حجّار، صاحب الأبحاث في آثار حلب وتراثها، الذي راجع عمليّة الطباعة، والشابّ جورج زيربيه الذي وضع الفهارس بهمّة مشكورة. وهذه الفهارس متنوّعة مفصّلة، جُعلت بترتيبها على النحو الذي اتّبعه المؤلّف تخصّصت على التوالي بالسلاطين وأصحاب الألقاب، والحرب والصلح والفتن، ورجال الدين المسيحيّ، والأخبار والشؤون المسيحيّة، ورجال الدين الإسلاميّ، والأماكن، والحياة الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، والحوادث المختلفة، والأمراض والصحّة، ومكتب البخّاش. ومن خلال هذه الأخبار تبدو أهمّيّة المصنّف لمعرفة أحوال حلب في القرن التاسع عشر، وكأنّها مرويّة بلغة طريفة أقرب ما تكون إلى المحكيّة، كان للبخّاش فضل كبير في حفظها للأجيال اللاحقة والعلماء.

ختامًا، وإذ نشكر للناشرين إصدارهم الكتابَ المفيد جدًّا هذا، نلفت إلى معلومة عابرة خاطئة وردت في الصفحة التي تسبق الأولى، إذ قيل إنّ الأب قوشاقجي التحق في العام ١٩٢٥ «بدير القدّيس يوسف للآباء اليسوعيّين في بيروت»، ما قد يعني أنّه، رحمه الله، انتمى إلى الرهبانيّة اليسوعيّة. والصحيح أنّه التحق بالمعهد الإكليريكيّ الشرقيّ التابع لجامعة القدّيس يوسف بإدارة الآباء اليسوعيّين في بيروت.

أ. كميل حشيمه

دور مكتبة الإسكندريّة
في دعم ثقافة الحوار والتسامح
محاضرات ألقيت في لقاء نظّمه منتدى حوار الحضارات
في الهيئة القبطيّة الإنجيليّة للخدمات الاجتماعيّة
تحرير نبيل نجيب سلامه
دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ١٤٠ صفحة

هذا الكتاب الصغير بحجمه، كبير بمضمونه. فهو يزخر بالمعلومات ويكتنز زبدةً من المقاربات والطروحات عَرَضَها نُخبة من المفكّرين المصريّين في أثناء ندوة لمناسبة تدشين مكتبة الإسكندريّة الجديدة في ٢٣ نيسان/أبريل ٢٠٠٢، هذا الصرح الرائع الذي استغرق إنشاؤه ١٤ عامًا، وكلّف ما يزيد على سبعمائة مليون دولار، وسوف يستوعب ثمانية ملايين كتابٍ ويكون، بالإضافة إلى تخزين الكتب، ملتقى لحوار الحضارات، والثقافات العالميّة.

يتصدّر المصنَّفَ الكلمة التي ألقاها المهندس نبيل صموئيل أبادير مدير عامّ الهيئة المضيفة، فذكّر باختصار ما كان من دور مكتبة الإسكندريّة ماضيًا، وربطه بما تبتغيه المكتبة الجديدة والدّور الذي تتطلّع إليه. تلاه د. إسماعيل سراج الدين مدير المكتبة وعنوان حديثه «مكتبة الإسكندريّة. رؤية مستقبليّة»، ثمّ توالت المداخلات على النحو التالي: «مكتبة الإسكندريّة بين الأصول التراثيّة والظروف التاريخيّة» (د. لطفي عبد الوهّاب يحيى)، «دور

مكتبة الإسكندريّة في تقدّم العلم... ودور العلم في الحضارة والنهضة» (د. سمير حنّا صادق، عضو المجلس الأعلى للثقافة)، «المحرّمات الثقافيّة والعقل» (د. مراد وهبه)، «حرّيّة الإبداع في الخطاب الأدبيّ» (د. صلاح فضل)، «الاتّفاق والاختلاف في الرأي في الثقافة العربيّة» (السفير حسين أحمد أمين). وأدرجت، بعد نصوص هذه المحاضرات، ما تَبِعها من حوارات ومداخلات (ص ٧٠-٧٨)، وكلمة السيّدة سوزان مبارك قرينة رئيس الجمهوريّة وراعية اللقاء (ص ٧٩-٨٨)، ونصًّا لمحرّر الكتاب بعنوان «مكتبة الإسكندريّة رحلة عبر الزمان»، ثمّ نصّ القانون بشأن المكتبة مع قرار رئيس الجمهوريّة المتعلّق بها، ولائحة بأسماء أعضاء مجلس أمناء المكتبة مع نبذ عنهم، علمًا أنّ عددهم ٢٢، اختيروا من الشخصيّات العالميّة الفكريّة المرموقة كأمبرتو إكو (إيطاليا)، وجاك أتالي (فرنسا)، وحنان عشراوي (فلسطين)، وطاهر بن جلّون (المغرب)، وكازوو تاكاهاشي (اليابان)، وأحمد كمال أبو المجد (مصر)، وليلى تكلا (مصر)، ووليام وولف (الولايات المتّحدة الأميركيّة). وفي قسم أخير ملفّ لما نُشر في الصحف المصريّة حول اللقاء.

أ. ك. حشيمه

A la recherche du temps retrouvé avec mon père
l'architecte Mardiros H. Altounian
par Achot M. Altounian
Imprimerie Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2001 (?), 96 pages

إحياء ذكرى المهندس المعمار مرديروس ألطونيان
سيرته وآثاره

عرَّفت مجلّة المشرق في عددها السابق (٢٠٠٢، ص ٢٦١) كتابًا خُصَّ بالشخصيّة الأرمنيّة العالميّة كالُوست غولبنكيان. وها هي اليوم تقدّم إلى قرّائها عَلَمًا آخر من أعلام الشعب الأرمنيّ، الذي سطع نجمه في دنيا الفنّ بعامّة، والعمارة بخاصّة، على نحوٍ عزّ نظيره. فقليلون من اللبنانيّين يعرفون، ويا للأسف، أنّ المعمار العبقريّ الذي صمّم وبنى صروحًا عديدة رائعة الجمال باتت اليوم من تراثهم، هو مرديروس ألطونيان (١٨٨٩-١٩٥٨). فهو الذي شيّد المجلس النيابيّ في ساحة النجمة بيروت، وبُرج ساعة العبد بالساحة نفسها (في الثلاثينيّات من القرن الماضي)، وبطريركيّة الأرمن الأرثوذكس وكنيستها في مدينة أنطلياس شمال بيروت (١٩٣٩-١٩٤٠)، وباسيليكا القدّيس بولس في حريصا - لبنان (١٩٤٧-١٩٥٠)، وجامع الإمام أبي بكر في شارع المرفأ بوسط بيروت، إلى مصحّ العزونيّة وعدد من الدور الفخمة. وله، خارج لبنان، قبّة جرس كنيسة المهد في بيت لحم (١٩٥٦)، وكنيسة القدّيس غريغوريوس المنوّر في بغداد (١٩٥٢-١٩٥٤)، وقصر الضيافة في عمّان بالأردنّ. أضف إلى ذلك أنّه كان رسّامًا بارعًا وقد صدر له بريشته، في ما صدر، لوحات كبيرة زيّنت كنيستَي البطريركيّة الأرمنيّة

في أنطلياس والبطريركيّة الأرمنيّة في القدس.

كُتِب هذا الكتاب بلغة فرنسيّة أنيقة وزُيّن بصور ملوّنة جميلة معبّرة تخلّد إنجازات مرديروس ألطونيان، ذلك النابغة الأرمنيّ اللبنانيّ الذي تفخر به أمّته.

أ. كميل حشيمه

الدكتور روبيرت جبه جيان

قرن من العطاء (١٩٠٩-٢٠٠١)

تأليف الدكتور سمير أنطاكي

دار الضادّ للطباعة والنشر، حلب، ٢٠٠١، ١٤٦ صفحة

سبق أن عرّفنا في هذه المجلّة كتابَين من تأليف الدكتور سمير أنطاكي، النطاسيّ الأديب، الاختصاصيّ بطبّ الأعين (راجع المشرق ٦٨ - ١٩٩٤ -: ٢٥٣ و٢٥٤). ويسرّنا اليوم أن نستعرض كتابًا آخر من كتب حضرته الكثيرة، لا سيّما أنّه يدوّن سيرة عَلَم من أعلام طبّ العيون وروّادها في البلدان العربيّة، المرحوم روبيرت جبه جيان.

وُلد الدكتور جبه جيان في ٢ آب/أغسطس ١٩٠٩ في مدينة عينتاب بجنوب تركيا الحاليّة، وسُرعان ما انتقلت به والدته إلى حلب هربًا من المجازر الوحشيّة التي لحقت بالأرمن في ذلك الزمن الرديء، وأودت بعدد من أقرباء الطفل. درس روبيرت الطبّ في الجامعة الأميركيّة ببيروت مثل والده، ونبغ في طبّ العيون بعد أن تخصّص في عدد من بلدان أوروبّا وأجرى عشرات الآلاف من العمليّات الجراحيّة في مجاله، وكان له مشفى أمّه المرضى من كلّ حدب، وحقّق أعمالًا رياديّة في اختصاصه تدعو إلى الإعجاب (عدّدها د. أنطاكي في الصفحة ٢٦ من الكتاب، منها أنّه كان رائد زرع القرنيّة في الشرق الأوسط والعالم العربيّ). وكان، إلى ذلك، محاضرًا وكاتبًا وباحثًا ومؤرّخًا أصدر عدّة كتب وعشرات المقالات الطبّيّة، كما أنّه عمل بنشاط في الجمعيّات المدنيّة والخيريّة، وأحبّ الموسيقى وأجاد العزف على الكمان، وأتقن فنّ الرسم مشاركًا في معارض كثيرة.

نشكر الدكتور أنطاكي لأنّه قدّم لمجتمعنا، ولا سيّما للأجيال الصاعدة، سيرة هذا الإنسان الكبير الذي جمع المجد من طرفيه في شخصه، وشرّف المدينة التي احتضنته وكذلك الشعب الأبيّ الذي أنجبه. وتشاء المصادفات أنّنا تطرّقنا في هذا العدد بالذات من المشرق إلى سيرة علم أرمنيّ آخر هو المهندس النابغة مرديروس ألطونيان (١٨٨٩-١٩٥٨)، كما سبق أن ذكرنا في مطلع السنة الماضية (المشرق ٢٠٠٢، ص ٢٦١) كتاب ترجمة الشخصيّة الأرمنيّة الفذّة كالوست غولبنكيان.

أ. ك. حشيمه

وجه من رهبانيّتي
حياة الأمّ إستيفاني بطبوطة
تأليف الأخت سيلين غوش
منشورات راهبات الورديّة، بيروت، ٢٠٠٢، ٢٤٠ صفحة

التاريخ برجاله قبل أن يكون بأحداثه، لا بل إنّه بنسائه أيضًا. إذ قلّما يتبه المؤرّخون إلى ما للمرأة من دور بارز في مسيرة البشريّة. وكتاب الأخت الراهبة سيلين غوش يقدّم، من هذا القبيل، خدمة جُلّى تُشكر عليها. فقد قُيّض للمؤلّفة، بحكم عملها، أن تعرف صاحبة السيرة عن كثب، فجاء كتابها غنيًّا بالوقائع الملموسة والشهادات الحيّة.

والأمّ إستيفاني بطبوطة (١٨٨٤-١٩٧٨) من الشخصيّات المرموقة في رهبانيّتها، جمعيّة الورديّة التي أسّسها في فلسطين، العامّ ١٨٨٥، الخوري يوسف طنّوس يمّين بمؤازرة الأمّ ماري ألفونسين دانيل. عُرفت بنشاطها وغيرتها في خدمة النشء بالمدارس، والمحتاجين إبّان المحن والحروب، وأحسنت العلاقة بالكبير والصغير، والرفيع المرتبة والوضيع. وكانت مثالًا يحتذى بروحها الرهبانيّة وتقواها.

تُشكر مؤلّفة الكتاب لإبرازها مثل هذه الشخصيّة إلى النور، مستندةً إلى الوثائق الوافرة، والشهادات الحيّة، ومراسلات الأمّ إستيفاني، بالإضافة إلى الصور الشمسيّة المعبّرة. وما يلفت الانتباه أنّ من بين المراجع المعتمدة لتأريخ سيرة الأمّ بطبوطة، خطبًا وقصائدَ للأديب إلياس طعمه، المعروف بـ «أبي الفضل الوليد»، وهو من بلدة «القرية الحمراء» اللبنانيّة التي خدمت فيها الأمّ إستيفاني، وقد اعتنق الإسلام، وهو، إلى ذلك، صاحب كتاب أسماء الوردة القدسيّة أو تاريخ الفتاة مريم دانيل، ١٩٣٥ – وهو سيرة الأمّ ماري ألفونسين «مؤسّسة» راهبات الورديّة –.

ختامًا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مثل تلك الأبحاث التاريخيّة الموثّقة، خير معين لحفظ تاريخ الكنيسة والبلاد وتدوينه ووضعه في متناول أبناء الوطن وخدمتهم.

الأب ك. حشيمه

La faculté d'empêcher du chef de l'Etat
en droit comparé.
Droit du chef de l'Etat de s'opposer aux lois
par Joy Tabet
Editions L. G. D. J. (Paris), Bruylant (Bruxelles) et Delta (Liban),
2001, LVIII + 698 pages

حقّ رئيس الدولة في نقض القوانين
أو طلب إعادة النظر فيها
في القانون المقارن
تأليف السفير الدكتور جوي تابت

إنّه كتاب حجّة، ثمرة سنوات طويلة من البحث المضني والخبرة الواسعة المتعدّدة الجوانب، أصدرَتْه ثلاث دور نشر مجتمعة بعد أن نال من خلاله السفير المحامي جوي تابت درجة الدكتورا في الحقوق من جامعة بواتيه (Poitiers) الفرنسيّة بامتياز. وموضوع الأطروحة لم يكن بغريب عن اهتمامات السفير تابت، إذ إنّه تولّى مدّةً غيرَ قصيرة منصب المستشار القانونيّ في مجلس النوّاب اللبنانيّ إلى جانب تدريسه القانون الدستوريّ - العامّ، واللبنانيّ، والخاصّ بالبلدان العربيّة والمتوسّطيّة - في جامعتَي الروح القدس بالكسليك، والحكمة ببيروت.

وتكمن أهمّيّة الكتاب في أنّه يعالج موضوعه بدراسة مقارَنة معمّقة شملت لا أقلّ من مائة دولة من دول العالم، ما يوفّر للباحثين وثائق ثمينة وموادّ نادرة تسهّل عليهم العمل. كما أنّ الموضوع نفسه من الموضوعات الحسّاسة، إذ إنّه يدرس ما لرئيس الدولة، في أعرق الدول رسوخًا في الديمقراطيّة، من حقّ يبدو لأوّل وهلةٍ مناقضًا لتلك الديمقراطيّة وأثرًا من مخلّفات عهود الاستبداد. إلّا أنّ استمراره في معظم بلدان العالم لدلالة على ضرورته النسبيّة لحفظ التوازن بين السلطتين التشريعيّة والتنفيذيّة.

ومن حسنات كتاب الدكتور تابت أنّه وضع، في بدايات الكتاب، دراسة مستفيضة (٤٢ صفحة) عن مدرسة الحقوق في بيريت (بيروت) التي لمع نجمها في العالم القديم أجمع بين العامَين ٢٥٠م-٥٥١م. وقد سعى من خلال تلك الدراسة إلى إبراز دور العاصمة اللبنانيّة في الماضي كما هو الآن في الحاضر، ملتقى لحوار الثقافات، لا سيّما والبلد سيستقبل عمّا قريب بين ظهرانيه القمّة الفرنكوفونيّة التاسعة. وإذ نأتي على ذكر الفرنكوفونيّة، نشير إلى لغة الكتاب التي جاءت ناصعة العبارة، رفيعة المستوى، تشرّف ثقافة صاحبها. كما يشرّفه عرفانه بجميل أساتذته ومربّيه في الجامعة اليسوعيّة وقد ذكر أهمّهم بعاطفة صادقة.

بمثل هذا الكتاب تتابع بيروت تقليدها العريق في خدمة الحقوق العالميّة، فسقيًا لتربتها المعطاء.

أ. كميل حشيمه

Pluralism & Democracy,
Edited by Georges Mghames and Akl Kairouz
Notre Dame University Press, Lebanon, 2001, 264 pages

التعدّديّة والديمقراطيّة
تحرير جورج مغامس وعقل كيروز
منشورات جامعة سيّدة اللويزة، لبنان، ٢٠٠١، ٢٦٤ صفحة

يضمّ هذا الكتاب المداخلات التي قُدّمت في المؤتمر الذي نظّمته جامعة سيّدة اللويزة، بالتعاون مع مؤسّسة ألفرد وجاك متّى، في ١ و٢ حزيران ٢٠٠١، بعنوان «التعدّديّة والديمقراطيّة». بلغ عدد المداخلات أربعًا وعشرين، منها ثمانٍ باللغة العربيّة، والباقي بالفرنسيّة والإنكليزيّة.

أمّا المشاركون في الكلام، وهم من اللبنانيّين والعرب والأوروبيّين والأمريكيّين، فكان منهم السياسيّ والاختصاصيّ بالعلوم السياسيّة والإداريّة والدبلوماسيّة والقانونيّة والعلاقات الدوليّة والاجتماعيّة والإنسانيّة والتربية والفقه الإسلاميّ. فكان من البديهيّ أن يُنظر إلى الموضوع من زوايا متعدّدة مختلفة، وفي ضوء أكثر من وضع في العالم. فتمّ استعراض التعدّديّة الدينيّة والتربية في بريطانيا، انطلاقًا من مشكلات المجتمع البريطانيّ المتزايدة، مثل العنصريّة المؤسّساتيّة والشخصيّة. كما جرى الكلام على التعدّديّة في البوسنة والهرسك ومسألة إشراك المجموعات المختلفة فيهما في السلطة السياسيّة، وعلى نظام الأحزاب في بلجيكا، الذي انتقل من تعدّديّة مقيّدة إلى تعدّديّة مطلقة. ودار الكلام أيضًا على مسألة التعدّديّة والتوافق في ديمقراطيّات وسط أوروبّا الشرقيّة الجديدة، وعلى الديمقراطيّة وتحدّيات التعدّد الثقافيّ في الولايات المتّحدة.

وتمّ التركيز في باقي المداخلات على علاقات العالم العربيّ والغرب والعولمة، ومشكلات التعدّديّة والديمقراطيّة في لبنان والشرق العربيّ عمومًا. وعولجت في هذا الإطار موضوعات كانت مثار جدل طويل في لبنان، مثل العلمانيّة والنظام الفدراليّ والانتماء الوطنيّ والعربيّ. كما نُظر إلى موضوع التعدّديّة من زاوية تربويّة واقتصاديّة.

أمّا توصيات المؤتمر، فكانت لبنانيّة صرف. فمن المطالبة بإنجاز الإصلاحات الإداريّة وتطبيق اللامركزيّة عملًا بأحكام وثيقة الطائف، إلى المطالبة بتوسيع صلاحيّات البلديّات ووضع قانون انتخابات يضمن التمثيل الطائفيّ الصحيح، إلى وضع مشروع تربويّ حديث يؤمّن الانصهار الوطنيّ، إلى المطالبة بتحديد موعد بدء حوار لبنانيّ حقيقيّ، إلى غير ذلك من توصيات ومطالب هدفها تعزيز السلم الأهليّ وتوطيد الاستقلال وتحقيق مجتمع المؤسّسات والعدالة والمساواة.

لا شكّ في أنّ صفحات هذا الكتاب تتضمّن مداخلات علميّة وجدّيّة من شأنها أن تساعد على فهم مسألة التعدّديّة والديموقراطيّة في لبنان والعالم العربيّ، لا انطلاقًا من الواقع اللبنانيّ والشرقيّ وحسب، بل في ضوء خبرات تجري في الغرب وأمريكا أيضًا.

أ. ص. أبو جوده

Making Democracy
in the French Revolution
by James Livesey
Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1991, 326 pages

صُنع الديمقراطيّة في أثناء الثورة الفرنسيّة

مؤلِّف الكتاب، جيمس لايفزي، محاضر في التاريخ المعاصر بجامعة ترينيتي - دَبْلن، إيرلندا. تكمن أهميَّة مصنَّفة في أنّه يركِّز على دور الثورة الفرنسيّة المميَّز، إبّان السنوات ١٧٩٥-١٧٩٩، في رسم طبيعة سياسة أوروبّا الحديثة وحياتها الاجتماعيّة. وهو بذلك يعارض موقف مؤرّخين كثيرين. وأطروحة لايفزي أنّ نموذج الديمقراطيّة الأوروبيّة صُنِع إبّان الثورة، صنعه فاعلون يُمكن تحديدهم، حاولوا، بعد نحو ستّ سنوات من اندلاع ذلك الإعصار وما واكبه من فظاعات إبّان مرحلة إرهاب الجاكوبيّين، إعادة التفكير في نظريّة الثورة وأوجدوا «خطابًا ديمقراطيًّا» جديدًا تعدّى المظاهر السياسيّة المحض، ليعبّر عن التطلّعات الديمقراطيّة بالعمق، ويرسي قواعد راسخة للحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة.

الأب كميل حشيمه

١ - علم العروض، تفعيلات جديدة

٢ - القواعد العربيّة. منهجيّة جديدة

تأليف المطران غريغوار حدّاد

دار مختارات، الزلقا (لبنان)، ٢٠٠١، ١١٢ و٢٣٦ صفحة

«في البدء كان الكلمة»، والمطران غريغوار حدّاد، إلى جانب نشاطه اللاهوتيّ والاجتماعيّ، وعنوانه الذي لا يفتر، لم ينسَ أن يغوص أيضًا على علوم اللغة، وبالأحرى علوم اللغة العربيّة منذ أن كان أستاذًا يدرّسها. والاهتمام، لا بل الشغف بالكلمة، يقود الباحث إلى معرفة دقائقها وتكوينها، وبالتالي إلى إتحاف المكتبة اللغويّة العربيّة بهذين المؤلَّفين:

- الأوّل علم العروض، وهو علم صياغة الكلام المنظوم، أو الموزون، المسمّى شعرًا، وقد أراد الكاتب أن يضع بين أيدي الطلّاب والعلماء على حدٍّ سواء طريقة جديدة مبسّطة لعلم نظم الكلام، فصاغها منذ السنة ١٩٧٥، انطلاقًا من معرفته بصعوبة قواعد النظم التقليديّة التي وضعها العروضيّون القدماء، إلى جانب الكثير من الاستثناءات، «فأصبح علم نظم الشعر العربيّ صعبًا، مستهجنًا لدى الكثيرين» (ص ٧). ويقدّم المطران حدّاد طريقته الجديدة (ص ١١ إلى ١٥) بصورة مختصرة فيفضي إلى القول إنّ طريقته «تختصر قواعد العروض الكثيرة والمعقّدة إلى ثلاث قواعد للوزن، والنغم الداخليّ»، وقد

طبّق عليها جميع أنواع الشعر، فتبيّن أنّها كافية لمعرفة الوزن ولإتقان النظم. والطريقة تقوم على ثلاثة مفاصل: قواعد النظم، قواعد القافية وجوازاتها وما يجوز للشاعر دون الناثر.

- والكتاب الثاني هو القواعد العربيّة، منهجيّة جديدة، أراد الكاتب بواسطته أن يسهّل تعليم قواعد العربيّة وتبسيطها، وهو يقع في بابين: الصرف والنحو. وكلّ باب له ثلاثة أجزاء، من الأفعال إلى الأسماء فالأحرف. وقد ركّز المؤلّف على القراءة والاستظهار مع القليل من القواعد في مرحلة أولى، ثمّ أعطى ما هو لازم من القواعد للمرحلة اللاحقة. ويهدف الكتاب إلى تسهيل تعلّم العربيّة لمَن فاتهم تعلّمها في حداثتهم، فاعتمد التلخيص وأكثر الشواهد، بدون المرور بالتدرّج الذي يرافق التلامذة بحسب سنّهم. وأثبت ملحقًا في آخر كلّ فصل يأخذ بعين الاعتبار رغبة بعضهم في تحصيل الثقافة الإضافيّة.

الأب سليم دكّاش

مختارات من آثار أحمد فارس الشدياق

باعتناء د. يوسف قزما خوري وإشراف د. يوسف حسين إيبش

المؤسّسة الشرقيّة للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠٠١، ٥١٠ صفحات، تجليد فنّي

أراد السيّدان جورج وجبرائيل أبو عضل وشقيقتهما السيّدة كلير إحياء ذكرى والدتهم سليلة أسرة الشدياق، فرعوا مشروع هذا الكتاب، وعهدوا في نشره إلى خير مَن يقوم به، الدكتور يوسف قزما خوري الباحث البيليوغرافيّ المعروف، والأستاذ الأديب الدكتور يوسف حسين إيبش، ورافقت عملهما لجنة استشاريّة من شخصيّات ثقافيّة وجامعيّة معروفة كالأستاذ غسّان تويني والدكتورين شبلي الملاط ومارون يوسف يزبك.

من حسنات الكتاب الكثيرة، أنّه، وإن لم يأتِ بدراسة جديدة عن الشدياق، إلّا أنّه وفّر مجموعةً من المختارات وافية شافية تناولت أهمّ الموضوعات التي عالجها أحمد فارس، ورتّبها وبوّبها على أوضح وجه. فتتالت النصوص تُظهر الشدياق المصلح الاجتماعيّ، فالشدياق في نظرته إلى المرأة، وفي معاركه الصحافيّة، وآرائه اللغويّة، وشعره، ورحلاته، ورسائله. وقدّم الجامع لمختاراته بتعريف الشدياق من خلال ما كتبه عنه ثلاثة من أدباء النهضة السابقة واللاحقة، هم طنّوس الشدياق وبولس مسعد ومارون عبّود. وبعد المختارات، خُصّت بعض الفصول القصيرة بأمور طالما شغلت بال الدارسين، منها: «على أيّ دين مات أحمد فارس؟» بقلم المؤرّخ المرحوم يوسف إبراهيم يزبك، و«هل ارتدّ أحمد فارس؟ لا» بقلم مارون عبّود، و«حكاية يوبيل الشدياق» لمارون عبّود أيضًا، وفصلان في مناظرات الشدياق اللغويّة مع إبراهيم اليازجيّ والمعلّم سعيد الشرتونيّ. وينتهي المصنّف بثلاثة جداول، أوّلها للمصادر التي اعتمد عليها الشدياق، والثاني لآثاره المطبوعة، والأخير للمصادر التي تناولته بالبحث.

ممّا سبق تظهر أهمّيّة هذا المصنّف: فإنّه يقدّم إلى المثقّفين، بل إلى الدارسين وطالبي الأبحاث المعمّقة موادّ غنيّة مكتملة توفّر لهم عناء التنقيب، وتشمل في مجلّد واحد مختصرًا

مفيدًا للكثير ممّا يمتّ إلى معرفة الشدياق.

وإذ نثني جزيل الثناء على همّة الناشرين والمعدّين، نشير إلى أنّه كان من الأفضل، في إخراج الجداول الثلاثة المذكورة أن تُميَّز عناوين الكتب بحرف مختلف عن أسماء مؤلّفيها، وذلك لمزيد من الوضوح.

كما نسوق لفائدة الباحثين، بعض عناوين إضافيّة لدراسات تناولت الشدياق، من أهمّها على السبيل المثال لا الحصر:

- بالعربيّة: في المعجميّة العربيّة المعاصرة (وقائع ندوة مائويّة أحمد فارس الشدياق وبطرس البستانيّ ورينحارت دُوزي)، تونس، ١٩٨٧؛ محمّد الهادي المطويّ: أحمد فارس الشدياق (١٨٠١–١٨٨٧)، حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربيّة الحديثة، بيروت، ١٩٨٩؛ شربل داغر: «الشدياق/الفارياق: العربيّة والتمدّن»، ضمن كتاب العربيّة في لبنان، جامعة البلمند، ١٩٩٨، ص ٨٩–١٤٨؛ شفيق جبري: أنكاري، المجلّد ٣، دمشق، ١٩٩٩، ص ١٥٠–١٥٦، ٢٥٤–٢٥٨، ٢٨٥–٢٩٣؛ بالإضافة إلى مقالات في عدد من الدوريّات: الهلال، ٢ (١٨٩٣): ٤١٧–٤٢٤ و٤٥٣–٤٥٦؛ الكتاب، القاهرة، ١٩٤٦، مجلّد ٢: ٥٨٧–٦٠٦.

بالإنكليزيّة: Peled (M.): «Al-Sāq ‘alā al- Sāq, a generic definition», in *Arabica*, Paris, XXXII (1985), p. 31-46; و Jubran (S.): «The function of rhyming prose in *Al-Sāq ‘alā al-Sāq*», in *Journal of Arabic Literature*, XX (1989), p 148-158.

كما نشير إلى أنّ الساق على الساق نُقل إلى الفرنسيّة، نقلَه الأديب الحلبيّ الأصل رينه خوّام (René Khawam).

أ. كميل حشيمه

أديب مظهر رائد الرمزيّة في الشعر العربيّ

تأليف الدكتور ربيعة أبي فاضل

بيروت، ٢٠٠٢، ٢٥٤ صفحة

كان لا بدّ من تسليط الأضواء على أديب مظهر، هذا الأديب الشاعر الفذّ، ابن المحيدثة (بكفيّا)، الذي توفّي بظروف غامضة العامَ ١٩٢٨ ولم يتجاوز الثلاثين. كان «طائرًا يحبّ النسيم الأسود، والنغم القاتم، ومخلب الموت، والنور الذي لا يُرى، ويحبّ الإنسانيّة والخير، والقوّة، واللطف». وهذا الرجل المثقّف الرهيف الأحاسيس ترك وراءه تيّارًا شعريًّا وعاصفة إبداعيّة وعلامات استفهام، إذ كان إنسانًا مختلفًا، خلّاقًا، لم تسعفه الكلمة على قول كلّ شيء، ولم يعطه الزمن فرصة تفجير فطرته الخصبة بكلّ أبعادها.

ليس الدكتور ربيعة أبي فاضل أوّل مَن انتبه إلى أديب مظهر وعطائه الأدبيّ، فقد سبقه إلى ذلك، كما يعترف به هو نفسه، جوزف باسيلا في مجلّة المكشوف، وإيليّا حاوي في

مجلّة شعر، وسواهما، كالدكتور ميشال جحا وإبراهيم الخوري... إلّا أنّه كان صاحب الفضل في درس أديب مظهر دراسةً مستفيضة تناولته في جميع أبعاده، في جذوره وطفولته، وطموحاته وثقافته، ونضاله الوطنيّ، وعلاقاته بالمرأة، وموته. كما عالجت أدبه بنتاجه وما تأثّر به وما أثّر فيه، وأسلوبه وعلاقاته بالرمزيّة والرمزيّين. أضف إلى ذلك ما خلّفه من رسائل تدور في دائرة الحبّ. وقد برهن ربيعة أبي فاضل عن شعور أدبيّ مرهف وروح نقديّة دقيقة تستند إلى ثقافة متوازنة ووسيع اطّلاع. وفي آخر كتابه عدّة ملاحق وفهارس تجعله، مع ما سبق من صفات، مرجعًا لا بدّ منه لكلّ مَن يبغي دراسة أديب مظهر بخاصّة، والرمزيّة في الأدب العربيّ بعامّة.

ملاحظة في الأخير: سقط سهوًا خطأ طباعيّ في الصفحات ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٨٣، إذ حلّ الحرفان op بدل الحرفين cf، ما لا يخفى على المختصّين.

أ. ك. حشيمه

أناس بلا طفولة

تأليف أنترانيك زاروكيان

ترجمة هراج ساهاكيان

بيروت، ١٩٨٧، ١٨٨ صفحة

أنترانيك زاروكيان أديب أرمنيّ تيتّم في الثانية من عمره، العام ١٩١٥، بعد أن قُتل والده في أثناء مذابح أبناء قومه، وهجر مع والدته فوصل إلى حلب، وعاش صباه فيها نزيل دور الأيتام. وانتقل بعد ذلك إلى بيروت حيث تابع دروسه. وامتهن الصحافة والأدب، فرأس تحرير جريدة أريفيلك في حلب وأنشأ بتلك المدينة مجلّته الأدبيّة ناييري التي ظلّت تصدر أربعين عامًا. ومن بين كتبه العشرة التي وضعها، ديوان شعر بعنوان الأشرعة (١٩٣٩) وملحمة أسماها رسالة إلى يريفان (١٩٤٥)، ورواية أناس بلا طفولة موضوع هذا التعريف.

تحكي تلك الصفحات حوادث الطفولة التي أمضاها زاروكيان في مياتم حلب، مع ما واكبها من بؤس وحرمان وألم، فجاءت لوحات تنبض بالحياة والواقعيّة ودقيق المشاهدة وعمق الغوص على مكامن النفوس. إنّها صرخة وجع مبرّح أطلقها مَن استعاد ذكريات طفولته وطفولة رفاق له صغار ما عرفوا الطفولة حقًّا، فعاشوا وهمّهم البقاء، بين قساوة بعض حرّاسهم ورقّة بعضهم الآخر، يتحايلون على أوضاعهم المخزية حتّى استقامت لهم إلى حدّ ما بعد حين.

كتاب زاروكيان تحفة أدبيّة تنبض بالإنسانيّة، وقد لاقت رواجًا في غير بلد وتُرجمت إلى الروسيّة (١٩٦٤) والفرنسيّة (١٩٧٧) والإنكليزيّة (١٩٨٥). وكان لا بدّ من ترجمة عربيّة ليطّلع أبناء سورية ولبنان، حيث عاش زاروكيان وأزهر، على تلك المأثرة، فتطوّع المترجم

الشابّ هراج ساهاكيان لهذه المهمّة. إلّا أنّه، على الرغم من نجاحه في بعض الصفحات، فقد تعثّر قلمه في كثير من الأحيان، وشوّهت نصّه أغلاط لغويّة غير قليلة لا تخلو صفحة واحدة منها. من ذلك: «مُنِيُوا» بفشلٍ ذريع (ص ٧) والصحيح «مُنُوا»؛ اتّفقتُ أن «أعطيِ له» رغيفي (ص ٢٧) والصحيح: أن «أعطيه»؛ وكان الشيطان «قابع» في الزاوية، بدلًا من «قابعًا» (ص ٤١)؛ وما «أن» ألقى نظرة «على» أحذيتنا (ص ٨٩)، والصحيح: ما «إن» ألقى نظرة «إلى»؛ عقدت ربطتَي الحذاء «إلى بعضهما البعض» (٨٩) في حين يُقال «بعضَهما إلى بعض»؛ إضافة «على» ذلك (١٠١)، والصحيح «إلى» ذلك؛ بهجةُ الرحيل وسِحر الأماكن «أنسوا» خاجيك رغبته «بشأن»... (١٤٧)، في حين المطلوب هو: «أنسَيا»... رغبته «في» شأن؛ كلّما تأخّر القطار «كلّما» تمتّعنا (١٥٠)، والصحيح: كلّما تأخّر القطار تمتّعنا (= بدون تكرار «كلّما»)؛ كنت أفكّر «عن» الحياة (ص ١٨٤)، بدلًا من أفكّر «في» الحياة. وإذ نكتفي بهذا العدد القليل من الأمثلة، نأمل أن يعيد صاحب الترجمة النظر في نصّه ليتألّق على نحو ما تستحقّه رواية زاروكيان الرائعة.

أ. كميل حشيمه

L'Académie Française et le Liban
par Hyam Mallat
Editions Dar An-Nahar, Beyrouth, 2001, 344 pages

الأكاديميا الفرنسيّة ولبنان

تأليف وتقديم: هيام ملّاط

الأستاذ الأديب والمؤرّخ هيام ملّاط هو من الباحثين في العلاقات الثقافيّة بين لبنان وفرنسا، وله في هذا المجال أكثر من كتاب ومقال. وفي المؤلَّف الموسوعة هذا حول علاقة الأكاديميّين الفرنسيّين بلبنان، يقول ملّاط في المقدّمة: «إنّ القدر قام بدوره عندما دفع كبار الكتّاب الفرنسيّين بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين للاهتمام بلبنان، فهم غالبًا ما اندفعوا إلى إعلان مواقف علنيّة نحوه بحيث انطبعت أعمالهم بطابع عميق الأثر، وفي بعض الأحيان، بطابع له معناه القويّ» (ص ٧). ويختار المؤلِّف بعض الأسماء اللامعة التي لبست قبّعة الأكاديميّين وزارت الديار اللبنانيّة وكتبت في أدب الرحلات:

- فولني نشر فعاليّات رحلته في سوريا ولبنان ومصر، فتذكّر كم أنّ تأثير الحرّيّة، ولو بنسبة خفيفة، هو قويّ على الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة في البلاد التي زارها، وكم أنّ النظام السياسيّ يتغيّر بمقدار فسحة الحرّيّة. وكتاب فولني كان مرجع الجنرال بونابرت في أثناء غزوه بلاد الشرق.

- لامارتين وصل إلى بيروت في أيلول ١٨٣٢ فكتب الرحلة إلى الشرق، ووصف الطبيعة فيه بأوصاف عميقة المعاني، رومانسيّة المشاعر، بوجه لا يُنسى، وعانق أرز لبنان معانقة القدّيسين صورة المحبوب.

– أمّا إرنست رينان، فإنّه كان من الوجوه البارزة التي زارت لبنان، حيث سكن زهاء سنة من الزمن غارقًا في الحفريّات والتاريخ، منقّبًا باحثًا.

– وأسماء أخرى، مثل موريس باريس، بيار لوتي، وجورج دوهاميل وغيرهم، فإنّهم أبدعوا في تأمّلاتهم وأفكارهم وأبحاثهم، بحيث جاءت لغتهم غاية في الجمال والدقّة، وكانوا إلى جانب العشرات من الأكاديميّين الذين كتبوا في لبنان مُلْهَمين مُبْدِعين.

والمختارات التي نشرها ملّاط في مصنّفه لسبعة وأربعين من الكتّاب، لا شكّ في أنّها كانت حصيلة سنوات من التنقيب والدراسة والقراءة؛ وهي تظهر، بوجه من الوجوه، خصوصيّة التراث اللبنانيّة، المنفتحة على الثقافة الفرنسيّة؛ خصوصيّة الوطن الذي تشكّله جماعات ميّزتها التسميات، إلّا أنّها ترسّخت فيه كيانًا موحّدًا لها.

الأب سليم دكّاش

١ – إعترافات... ومشاكسات

تأليف الأب حليم عبدالله

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه وبيروت، ٢٠٠١، ١٩٢ صفحة

٢ – صوتٌ... صامت

تأليف الأب حليم عبدالله

مطبعة عمشيت، ٢٠٠٢، ١٨٢ صفحة

صدق القول الفرنسيّ المأثور: Le style c'est l'homme، أو ما نعبّر عنه بالصيغة العربيّة: المرء بأسلوبه. أجل، تسطع لنا صحّة هذه المقولة إذا ما طالعنا مؤلّفَي الأب حليم عبدالله الأخيرين. فإنّنا نرى من خلالهما ما طالما لمسناه في جميع كتبه، سواء المنقولة منها أم الموضوعة. ولقد سبق أن أبدينا رأينا في بعضها (المشرق ١٩٩٣، ص ٢٧٧، حول كتابه مختلف... فيك ائتلافي، والمشرق ١٩٩٤، ص ٢٧٢، حول ترجمته كتاب جان ڤانيه الجماعة صفح وعيد)، وهذا الرأي ينسحب على سائر ما صدر بقلم حضرته، منذ مطلع الثمانينيّات من القرن الماضي لمّا نشر ما لم يُكتَب بعد عن الحرب في لبنان (١٩٨٠)، وكبار وصغار (١٩٨٢)، وترجمته كتبًا لمؤسّس جمعيّة كهنة البرادُو أنطوان شفريه أو الكاهن الرومانيّ فيرجيل جورجيو. ففي جميع تلك المصنّفات لا ينفكّ حليم عبدالله يسير في اتّجاه واضح المعالم لا يحيد عنه: طريق التزام قضايا الإنسان بصدق وعفويّة وبروح مسيحيّة واقعيّة بعيدة عن النظريّات، إن هي انطلقت من ركائز لاهوتيّة وروحيّة فلتجسّدها وتوظّفها في خدمة الناس وحياتهم اليوميّة، مع التفاتة خاصّة إلى المعذّبين والمحرومين والذين يبحثون عن الحقيقة المحرِّرة. أضف إلى ذلك أسلوبًا رشيقًا لاذعًا تخفّف من حدّته فكاهة محبّبة. لكأنّ هذا الأسلوبَ مِلحُ كُتُب الحليم، إن هو لاذع الطعم لاسِعُه أحيانًا، فلأنّه بتلك اللسعة يُصلح الطعام ويؤتيه طيّب المذاق.

والجدير بالذكر أنك، ولئن وجدت في الكتابين الأخيرين الروح نَفْسَها، والنَّفَسَ ذاته الذي تلمسه في ما سبقهما، فهذا لا يضيرك لأنّ الأمثلة تتبدّل وتتنوّع، والأسلوب يتكيّف بحسب الموضوع الخاصّ بكلّ كتاب.

إعترافات... ومشاكسات هو مجموعة من التأمّلات دوّنها الأب عبدالله على مدى نحو عشرين سنة، وراح يبثّ فيها لواعج قلبه، يخاطب الله، يخاطب نفسه بل يحاسبها غير مُهادِن، كما يحاسب المؤسّسة الكنسيّة التي ينتمي إليها ويحبّها، وإن هو عاتبها فلأنّه يريدها بدون غضن ولا عيب. لذا تراه لا يخشى السير عكس التيّارات المعهودة، مستندًا إلى سلوك المعلّم الذي لم يتوانَ عن تشكيك المتزمّتين الذين سخّروا الدين والله لمآربهم. ولذا عَدّ الحليم نفسه مشاكسًا، ولا حرج عليه لأنّ الحِلم لا يتنافى والمشاكسة في سبيل الحقّ. ويلفت النظر أنّ هذا الكاهن لا يستنكف، لإبلاغ رسالته، من اللجوء إلى كلماتٍ قويّة الوقع غير مألوفة في معجم المرهفين، فتراه يثور على مَن «يتَكَرْدَنا» أو «يَتشحمرنا»، أو مَن، إذا طُلب إليه أن «يمثّلنا»، «يمثّل علينا»! إنّه بالحقيقة أسلوب يحكي ما يدور أمام الكاتب من صراع بين روح العالم وروح الله، روح العالم الذي هو فيه ولكنّه ليس منه.

أمّا صوتٌ... صامت، فهو مجموعة مقالات وعظات كان يحرّرها عبدالله بحكم رسالته مرشدًا روحيًّا في ثانويّات خاصّة بمدينة جبيل، فجاءت في كتابه مرتّبةً بتسلسل السنة الطقسيّة ومن وحيها، فتنطلق من الحدث الإنجيليّ وتُطبّق على واقع المربّين وأولياء أمر الطلبة. ونبرة الكاتب هي هي، صادقة، واقعيّة، تصيب الأوتار الحسّاسة، وجلُّ همّها أن تدفع القارئ أو المستمع إلى أن يعي رسالته ويكون من الشهود. «صوتٌ صامت»، هذا العنوان أراده الحليم لأنّه خَبَرَ أهمّيّة الابتعاد عن «التطبيل والتزمير» والمظاهر التي طالما تعكّر صفو حقيقتنا. ولكنّنا في النهاية يمكننا القول بأنّ ما كتبه هو «صمت صائت»، صمتٌ مدوٍّ، هنيئًا لمَن له أذنان فيسمعه.

أ. ك. حشيمه

من أجل كلمتك

تأليف الأب لاشلو صابو اليسوعيّ

سلسلة «دراسات بيبليّة»، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ٢٠٠١، ٢٦٢ صفحة

أرادت الرابطة الكتابيّة الكاثوليكيّة في الشرق الأدنى أن تلفت النظر إلى مرور خمسين سنة على رسامة الأب لاسلو صابو اليسوعيّ كاهنًا. ولهذه المناسبة، جمع الخوري بولس الفغالي وترجم إلى العربيّة عددًا من مقالات الأب المذكور صدرت بالفرنسيّة في مجلّات متخصّصة مختلفة، وأضاف إليها محاضرات افتتاحيّة ألقاها الأب صابو في «الأيّام الكتابيّة» التي تُقام كلّ سنتين في إطار نشاط الرابطة الكتابيّة.

عَبْرَ السنين الطويلة التي علّم فيها الأب صابو في جامعة القدّيس يوسف، ومعهد القدّيس بولس بحريصا، والكلّيّة الحبريّة التابعة لجامعة الروح القدس (الكسليك)، يستطيع

قرّاء هذا الكتاب أن يقدّروا مدى اطّلاع الأب المذكور على شؤون الكتاب المقدّس. وممّا تميّز به في تفاسيره وأبحاثه أنّه عرف كيف يوفّق بين معنى الأسفار المقدّسة الحرفيّ والاهتمام الشديد بمعناها الروحيّ. هذا وإنّ تطرّقه الإنسانيّ إلى قضايا زمننا يتجلّى أيضًا في العرض الأخير الذي قام به والذي صدر بعنوان: «تيّارات التحرّر اللاهوتيّة وسفر الخروج».

صدر كتابه مع مقدّمتين: واحدة للرئيس العامّ على الرهبانيّة اليسوعيّة في العالم، الأب بيتر هانس كولفنباخ، الذي سبق أن تتلمذ للأب صابو، ومقدّمة عميد الكلّيّة الحبريّة التي ورد ذكرها، الأب توما مهنّا.

أ. صبحي حموي

Sous le signe de l'imminence:
l'Apocalypse de Jean pour penser l'histoire
Session du Centre Sèvres
sous la direction de Yves Simoens et Christophe Théobald
Médiasèvres, Paris, 2001, 190 pages

في أجواء الوشاكة: يوحنّا وسفر الرؤيا في تبصّر التاريخ

إنّ هذه المجموعة التي تضمّ عشر مساهمات مكثّفة جدًّا، ليست مجرّد مساعدة على قراءة دقيقة لآخر سِفر من أسفار الكتاب المقدّس، بل إنّها توفّر، في الوقت نفسه، عناصر لاهوتِ تاريخٍ بكلّ معنى الكلمة. بحسب مقدّمة خ. تيوبالد (Ch. Théobald)، «فإنّ الانقطاع الحاسم الذي يمثّله الإيمان بقيامة المسيح يعني، في اعتقاد الجماعات المسيحيّة الأُوَل، أنّ النهاية قد حصلت. والحال أنّ التاريخ يواصل سيره...». بعبارة أخرى، يظهر الحدث الحاسم وكأنّه مقسوم إلى اثنين. فمن جهة، يشير «يوم الربّ» إلى انتصار المسيح الذي مات وقام من بين الأموات. ومن جهة أخرى، فإنّ هذا اليوم لا يزال منتظَرًا بعد «ألف سنة»، بصفته تجلّيًا شاملًا لملكوت الله. ولذلك، فإنّ سفر الرؤيا يشدّد، لا على نهاية العالم، كما يظنّ بعضهم غالبًا، بل على مصير العبور التاريخيّ الذي يمتدّ بين هذَين الحدثَين.

هناك سلسلة من المساهمات تتناول سفر الرؤيا في نصّه نفسه. فيقترح إ. سيمُنْس (Y. Simoens) بُنيةً لكلّ السِفر، ويدرس ب. جيبير (P. Gibert) علاقات السفر بتاج المؤرّخين، ويتقصّى ف. مارتي (F. Marty) البعد الخياليّ ومعناه الرمزيّ، ويفكّر إ. تورين (Y. Tourenne) في صورة «المرأة» بصفتها ترمز إلى الرمزيّة والكنيسة، ويبحث أ. بول (A. Paul) أخيرًا في العلاقات بين الليترجيّة والتاريخ. أمّا فصول سفر الرؤيا الأخيرة، التي تتحدّث عن «أورشليم السماويّة»، فإنّ إ. سيمُنْس يقوم بتحليلها.

وهناك سلسلة أخرى من المساهمات، أقلّ توسُّعًا، تتناول تاريخ تفسيرات السِفر. فإنّ إ. بوسّيه (+ E. Pousset) لا يكتفي بإعادة الاعتبار إلى ما في نصوص القدّيس إيريناوس

من قوّة، بل يقترح لها قراءة حاليّة إلى أقصى حدّ. وفي ما يختصّ بالعصر الوسيط، فإنّ ف. لِكْريڤان (Ph. Lécrivain) يدرس ج. دي فلور (J. de Flore) وورثة فكره. وفي إطار ما بعد الحداثة، يتوسّع ج. بولان (J. Poulin) في مأسويّة رؤية المفكّرين الذين ينتمون إلى «مدرسة فرانكفورت».

وبمثابة خاتمة لتلك المجموعة، نطالع درسًا رائعًا قام به خ. تيوبالد بعنوان «تبصُّر الله في أجواء الوشاكة»، يتقصّى فيه إحدى أجزاء صِيَغ سفر الرؤيا التي تمثّل الله نفسه يَخْضَع للإنجاز. وكأنّ تيوبالد يميل إلى القول إنّ الله، بحسب ما ورد في رؤ (١٠/ ٥-٧)، ولأنّه يأتي إلينا، يدنو من إنجازه الشخصيّ في تاريخ البشريّة نفسه (ص ١٧٠). ولكي يقرّب إلينا هذه الفكرة، فإنّه يعود إلى شرح اسم الله «يهوه» في سفر الخروج (خر ٣/ ١٤)، الذي يترجَم غالبًا بعبارة أشبه باللغز: «أنا مَن أنا» أو «أنا مَن هو». إنّ الفعل المكرّر يرد هنا بالعبريّة في الصيغة نفسها. فإنّ صيغة «المضارع»، في العبريّة كما في العربيّة أيضًا، قد تعني الحاضر أو المستقبل على السواء. ولذلك فإنّ الترجمة المسكونيّة الفرنسيّة للكتاب المقدّس (باريس، ١٩٧٥) وترجمة دار المشرق العربيّة تستعملان صيغة المستقبل: «أكون مَن سأكون». وهكذا فإنّ عبارة سفر الخروج الحِكَميّة تكشف بذلك أنّ الله هو هو أبدًا، ولكنّه سيكشف لنا شيئًا فشيئًا، في سياق تاريخ الخلاص، ما هو في الحقيقة (ص ١٧١-١٧٢).

هذا ما يحملنا على التخلّي عن أُنطولوجيا القدّيس أوغسطينس ومَن حذا حذوه، بما أنّ ما قلناه يُدخل زمن التاريخ في «اسم الله». وبناء على ذلك، فلسنا بعيدين عن الصيغة التي تتردّد عدّة مرّات في سفر الرؤيا: «أنا الذي هو كائن وكان وسيأتي». فكلمة «سيأتي» هي وحي الله الجديد دائمًا أبدًا، والذي يقيم صلته بتاريخنا الذي نعيشه. ويرى تيوبالد ممكنًا أن نُحِلّ محلّ الأُنطولوجيا التقليديّة صيغة إ. يُونْغِل (E. Juengel): «إنّ كيان الله بالإتيان»، حتّى إن كان عندنا بعض التحفّظات لمثل تلك العبارة.

ومع ذلك، يبقى واضحًا أنّ رهان سفر الرؤيا النهائيّ هو إنجاز سرّ الله في حضن الخليقة وتاريخ الخلاص. فإنّ وشاكة «ما يجب أن يحصل»، وحتّى عبر محَن تاريخنا المأسويّة، قد شجّعت المسيحيّين المضطهَدين قديمًا في آسية الصغرى، كما ستشدّد ثبات المؤمنين في جميع العصور.

الأب لاسلو صابو اليسوعيّ

كتاب العاديّات البيبليّة، منسوب إلى فيلون

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «على هامش الكتاب»، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ٢٠٠١، ١٩٤ صفحة

كتاب نجهل كاتبه، ولكنّه وصل إلينا في المخطوطات مع كتب فيلون، الفيلسوف الإسكندرانيّ الذي وُلد حوالى السنة ١٠ ق.م. وقد دُوّن في العبريّة أو الآراميّة، فمرّ

باليونانيّة، قبل أن يصل إلينا في اللاتينيّة، حيث نقرأه اليوم. روى تاريخ شعب إسرائيل من آدم إلى داود، ثمّ اختار أخبارًا من العهد القديم، علمًا بأنّه قرأ كلّ ذلك في إطار هلّينيّ وأنار كلّ ما رواه في ضوء الوضع السياسيّ والدينيّ الذي عاش فيه.

نُسب إلى فيلون، ولكنّ الدراسات اللاحقة بيّنت أن لا علاقة له بفيلون. وإنّه يستقي عددًا من الأسفار المنحولة ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بعالَم قمران. لكنّه يبقى كتابًا أصيلًا كُتب من أجل الشعب.

بعد مدخل، يقدّم الأب بولس الفغالي النصّ الذي قسّمه إلى فصول وآيات، وينتهي بدراسة مدعومة بحواشٍ كثيرة، تساعد القارئ على اكتشاف هذا النصّ الذي يبتعد عنه كثيرًا في الزمان والمكان.

أ. صبحي حموي

غريب على الطريق

تأليف يحيى السائح

منشورات دار الكلمة (وتوزيع دار الجيل)، بيروت، ٢٠٠١، ٣٨٤ صفحة

يقول المؤلّف في مقدّمة كتابه إنّه يتوجّب علينا في ظروفنا الحاليّة «أن نعرف المعتقدات التي يؤمن بها جيراننا وأن نعرف لماذا يؤمنون بها، رغم أنّنا قد لا نتّفق معهم في ذلك دائمًا، ولكنّ المجال سيكون أكثر اتّساعًا لنعيش معًا بسلام» (ص ٧). كلامٌ حقٌّ هو، فلئن كان المرء عدوّ ما يجهل، فهو، على العكس، صديق ما يعرف، شريطة أن تكون هذه المعرفة مصحوبة بالانفتاح واحترام معتقدات الآخرين. وقد دأبت دار الكلمة على نشر الكتب التي تسعى للهدف النبيل هذا، وصدر لها حتّى الآن شروحًا لنصوص الإنجيل والعهد القديم تراعي الذهنيّة الشرقيّة وثقافة غير المسيحيّين، أمسلمين كانوا أم يهودًا. وكتاب غريب على الطريق يندرج في إطار المؤلّفات التفسيريّة تلك، وفي عنوانه إشارة رمزيّة إلى المسيح إذ رافق التلميذين العائدين إلى بلدة عمّاوس بُعَيد القيامة، وكان لهما بمثابة الغريب، حتّى شرح لهما ما ورد في الأسفار المقدّسة فانفتحت إذ ذاك أعينهما...

حاوَلَ الكاتب، بما له من معرفة أكيدة بالديانتين الإسلاميّة والمسيحيّة، أن يفسّر تفسيرًا موضوعيًّا أهمّ ما ورد من أحداث وتعاليم في الكتاب المقدّس، ولقد وُفّق إلى ذلك. ومن حسنات مؤلّفه الأخرى وضوح العرض، والحواشي الوافية على إيجازها - علمًا أنّ المراجع إنكليزيّة وحسب -، ومعجم للمصطلحات جزيل الفائدة لا سيّما لغير المختصّين (ص ٣٦٥-٣٦٩).

أ. كميل حشيمه

رنّموا للربّ
«المزامير»
تأليف وتلحين الأب منصور لبكي
منشورات دار الكرمة، المنصوريّة (لبنان)، ٢٠٠٢، (١١٢ صفحة)

كان الأب منصور لبكي أوّل مَن ألَّف الأغنية الدينيّة في مطلع السبعينيّات من «القرن» الماضي، وراجت آنذاك، وما زالت، رواجًا منقطع النظير، حتّى بين غير المسيحيّين أحيانًا. وظلّ حضرته يؤلّف ويلحّن وينشد، تحثّه رغبته في خدمة النفوس ورفعها إلى الأعلى وتقريبها من خالقها. وكتابه رنّموا للربّ هو آخر ما جاءت به قريحته وهمّته، فلحّن عددًا من الزبور، أهمّها وأقربها إلى القلب وأوفرها تجاوبًا مع حالات المؤمنين النفسيّة. ولتسهيل الإنشاد آثر «النمط الغريغوريّ أو السريانيّ، حيث ينتهي السطر بنغم سهل هو هو بعد كلّ سطر، وتُعاد اللازمة أو الردّة ليرتّلها الشعب بأسره. فبذلك تُرتَّل المزامير كأنّها تُقرأ، ولا يُضطرّ المرء، تجنّبًا للإطالة، إلى بترها أو تقصيرها كما يُصار عندما يكون المزمور ملحّنًا بكامله». ورافق كلّ مزمور تدوين لحنه، كما ورد في آخر الكتاب فهرس وزّع المزامير على أهمّ المناسبات الليتورجيّة والعاديّة. إلّا أنّه فات المؤلّف أن يرقّم صفحات الكتاب، ويا ليته فعل لتسهيل استعماله (علمًا أنّ إيراده المزامير بحسب تسلسل أرقامها يعوّض إلى حدّ ما ذلك النقص).

ونشير في هذه المناسبة إلى وجه من الشبه كبير بين كتاب المنسنيور لبكي هذا وكتاب مزامير للصلاة والترنيم الذي أعدّه الأبوان صبحي حموي والأب (المطران اليوم) أنطوان أودو اليسوعيّان (دار المشرق، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠). وفي المصنَّف الأخير جدول أبجديّ باللازمات الملحّنة مع الإشارة، قرب كلٍّ منها، إلى واضعي ألحانها، وللأب منصور لبكي قسط منها غير قليل.

أ. كميل حشيمه

مجموعة الميامر الروحيّة
للشيخ الروحانيّ يوحنّا الدلياتي (من القرن السابع)
نقلها عن السريانيّة وقدّم لها الأب سليم دكّاش اليسوعيّ
سلسلة «التراث الروحيّ»، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ٢٠٤ صفحات

بهذا الكتاب يتابع الأب سليم دكّاش مشروعًا باشره لمّا أصدر في العام ١٩٨٦ مجموعة الرسائل الروحيّة ليوحنّا الدلياتي، وقد لاقى رواجًا ملحوظًا لما سدّ من فراغ في معرفتنا التراث السريانيّ، الفكريّ بعامّة والروحيّ بخاصّة، وهو الآن في طبعته الثالثة.

ومجموعة «الميامر» تكمّل ما ورد في «الرسائل» من حيث إبرازها عقيدة الدلياتي النسكيّة. فرسائله، وإن اشتملت عناصر كثيرة من تعليمه الروحيّ، إلّا أنّها غالبًا ما تتناول،

في النصّ الواحد، عدّة موضوعات، بأسلوب شخصيّ، إن من جهة المتكلّم أو من جهة مَن يخاطبه مخاطبةَ الأخ والصديق. أمّا ميامره (والكلمة سريانيّة، تعني الحديث أو الخطبة أو البحث أو المقال)، فإنّه اعتمد فيها أسلوب الدراسة المركّزة في مفهوم معيّن أو موضوع محدّد كالصلاة أو المحبّة أو التجديف أو الشيطان. وما تُقدّمه من توجيهات يتّخذ طابعًا نظاميًا، إلّا أنّه لا يخلو من المسحة الأدبيّة الشعريّة التي تتّصف بها مؤلّفات الدلياتي.

إستند المترجم، لتحقيق النصّ، إلى عدد من المخطوطات، منها: ڤاتيكان سريانيّ ١٢٤ و ١٢٥، (وهذا الأخير من القرن الحادي عشر) وحلب – المكتبة المارونيّة – ٣٦١ (للترجمة العربيّة القديمة)، وهارفرد سريانيّ ٣٠. وجاءت ترجمته سَلِسَة يرتاح لها القارئ جدًّا. وألحق النصوص بفهرس مفصّل بالأسماء والمصطلحات الروحيّة والعقيديّة الأساسيّة، بالإضافة إلى لائحة طويلة بالمراجع العربيّة والسريانيّة واللاتينيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة.

ولا بدّ في ختام نبذتنا هذه، من الإشارة إلى أنّ العلّامة السريانيّ الكبير ابن العبريّ استقى، في تأليفه كتابه الإيثيقون، فلسفة الآداب الخُلُقيّة، فقرات كثيرة من ميامر الدلياتي، ما يؤكّد أهمّيّة الشيخ الروحانيّ وأهمّيّة ما قام به، مشكورًا، صاحب الترجمة، على أمل أن يوفّر لنا المزيد في هذا المجال.

أ. ك. ح.

لاهوت التقليد

تأليف الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

سلسلة «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، منشورات دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ٧٥ صفحة

يحدّد الكاتب في مقدّمته أنّ التقليد هو، من جهة، قبول جيلٍ من الأجيال مجموعةَ العقائد والمعلومات التي تتناول حياة المسيح وتعاليمه وهويّته، وهذا ما يجعله يتواصل مع الأجيال السابقة، ومن جهة أخرى، هو الطريقة التي يتمّ فيها تناقل تلك المجموعة.

ويضيف: إن أردنا أن نتوسّع في هذا التعريف الوجيز، وجب علينا أن نتفحّص المصادر الأساسيّة التي تتكلّم على يسوع المسيح من جوانب مختلفة، كتاريخ ظهورها وبيئتها ونوعها الأدبيّ وصحّتها. وفي الوقت نفسه، يرى المؤلّف أنّه من واجبنا أن نتطرّق إلى إيمانٍ حيّ يعيشه المؤمنون في ظروف متغيّرة. فلا يمكن الاكتفاء بعمل علميّ تاريخيّ صرف، بل لا بدّ من التوقّف على المعاني اللاهوتيّة التي أُضيفت إلى تلك المصادر، لا سيّما في ضوء التطوّرات التي عرفتها كنيسة المسيح.

بناءً على ذلك، يقسّم الكاتب دراسته إلى أربعة أقسام يبحث فيها: التقليد في الكتاب المقدّس، والتقليد عند آباء الكنيسة، وفي الكنيسة البيزنطيّة، وفي المجامع المسكونيّة، ابتداء من المجمع التريدنتينيّ حتّى المجمع الڤاتيكانيّ الثاني.

من فوائد هذا الكتاب، الذي يبحث في موضوعٍ من أهمّ موضوعات اللاهوت

المسيحيّ، أنّه يوجز لنا، في عدد قليل من الصفحات، موادّ غزيرةً استقاها من مصادر ضخمة وُضعت في اللغة العربيّة واللغات الأجنبيّة، يستشهد بها في متن النصوص وفي الحواشي. فلا عجب أن نلفت النظر إلى أهمّيّة درس التقليد وإلى حسنات الدراسة التي قام بها الكاتب.

أ. ص. حموي

طريق الكمال
تأليف القدّيسة تريزا الآﭬيليّة
نقله عن الإسبانيّة أنطوان سعيد خاطر
سلسلة «تراث الكرمل»، ٤، بيروت، ٢٠٠١، ٣٢٠ صفحة

ما زالت الرهبانيّة الكرمليّة الفاضلة تنشر لفائدة قرّاء العربيّة روائع تراثها الروحيّ، كمثل مؤلّفات تريز الطفل يسوع ويوحنّا الصليب وتريزا الآﭬيليّة، بالإضافة إلى دراسات كثيرة في هذا الموضوع (اطلب المشرق، ٧٢ - ١٩٩٨ -: ص ٢٨٩-٢٩١). ومع كتاب طريق الكمال، تُطلّ علينا تريزا الآﭬيليّة برائعة أخرى من ثمار خبرتها الروحيّة، على نحو ما أتحفتنا بكتبها السابقة: كتاب السيرة (نقله أنطوان سعيد خاطر، ١٩٨٦) والمنازل (نقله خاطر أيضًا، ١٩٩١)، إلخ... والأستاذ خاطر طويل الباع في اللغة الإسبانيّة وأدبها وتراثها، متبحّر في العربيّة، مختصّ بالترجمة، فيقدّم إلى القارئ نصًّا سلسًا يتيح الدخول في أعماق فكر الآﭬيليّة بسهولة ولذّة. ويلفت نظرَ الملمّين بالكتابات الروحيّة تقارب فكر تريزا في كتابها هذا وفكر المعلّم الروحانيّ اليسوعيّ الكبير ألونزو رودريكز صاحب مؤلّف الكمال المسيحيّ، الذي درّس عليه أجيال من اليسوعيّين وسواهم من الرهبان والمتصوّفين، كما لا يَسع القارئ في أيّامنا إلّا أن يعجب لحداثة فكر الآﭬيليّة الكبيرة التي لا تزال تعني الكثير لأبناء عصرنا بالذات.

أ. ك. حشيمه

بين الروحانيّة الإغناطيّة والروحانيّة الشرقيّة
تأليف الأبوين فاضل سيداروس وأولڤر برج - أوليڤيه اليسوعيّين
سلسلة «نصوص ودروس إغناطيّة»، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ١٥٦ صفحة

قد يبدو غريبًا أن يُجمَع بين الروحانيّة الشرقيّة وروحانيّة القدّيس إغناطيوس دي لويولا. إلّا أنّ مَن يتفحّص حياة مؤسّس اليسوعيّين يجد أنّه، في أثناء المرض الذي هيّأ اهتداءه، طالع سِيَر القدّيسين ومنهم الشرقيّين، وبدّل باسمه «إينيغو» اسمَ «إغناطيوس» الأنطاكيّ، الأسقف الشهيد، ثمّ حجّ إلى الأراضي المقدّسة وأرسل رهبانه فور تأسيس جمعيّته إلى الشرق، واستوحى في كتابه «قوانينه» الشهيرة القدّيس باسيليوس. وفي كتاب الأبوين سيداروس وبرج - أوليڤيه إشارات كثيرة إلى نقاط التقارب بين إغناطيوس والآباء

الشرقيّين، كمثل ما يتعلّق بالصلاة والاقتداء بالمسيح وهدف حياة الإنسان والتمييز الروحيّ وسواها.

ك. ح.

رفيق معلّم التربية المسيحيّة

تأليف الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ

مشورات دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ٨٨ صفحة

إنطلاقًا من عمل دؤوب دام سنين طويلة في حقل التربية المسيحيّة وإعداد المعلّمين في المراكز الرعويّة، وضع الأب ڤيكتور شلحت هذا الكتاب، لكي يستفيد منه كلّ معلّم يقوم بالتربية المسيحيّة، سواء أفي المدارس أم في المراكز الرعويّة أم في البيوت.

إستهلّ المؤلّف كتابه بتمهيد:

- أبرز فيه الصلة القائمة بين موضوعاته وارتباطها المباشر بالتربية المسيحيّة ودورها في تنمية حياة المتربّين الروحيّة وعلاقتهم بالمسيح القائم من الموت والتزامهم بمَثَله وتعاليمه.
- ورأى أنّها عمليّة لا تحقّق هدفها ما لم تأخذ بعين الاعتبار صفات المربّي من ناحية، وظروف المتربّي النفسيّة والاجتماعيّة من ناحية أخرى.
- وأشار إلى أنّ هذه التربية تنطلق من الإيمان وترشد إلى الإيمان، فيجب أن يستنير هذا الإيمان بما وصل إليه التعليم الروحيّ، في جميع لقاءات التربية المسيحيّة، وأن يُطبَّق على مختلف ظروف حياتنا الأرضيّة.
- لكنّ نجاح عمليّة التربية المسيحيّة لا يقتصر على إنارة إيماننا بما وصل إليه التعليم الروحيّ وحسب، بل يقوم أيضًا على أسلوب الخطاب الذي يستخدمه المربّي في عرض موضوعه. وهناك عدّة أساليب خطابيّة يستطيع المربّي أن يستعملها في القيام بمهمّته.
- ويلاحظ المؤلّف أنّ الرسالة يجب أن تصل إلى أعماق المتربّي، فلا بدّ أن يساعده المربّي على استبطان إيمانه، من خلال نشاطات تربويّة تحمل المتربّي على التعبير الذاتيّ عن إيمانه.
- ويختم بعرض فكرة على جانب كبير من الأهمّيّة، قائلًا: لمّا كانت التربية المسيحيّة تهدف إلى تنمية العلاقة الروحيّة بين المتربّي والمسيح، فلا بدّ من التحدّث عن حياته الروحيّة ودور المربّي فيها.

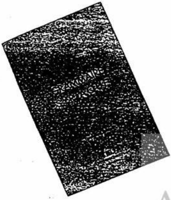
ينطوي الكتاب على قسمين: قسم عمليّ يشرح فيه المؤلّف، في الفصول الخمسة الأولى، كلّ ما أعلن عنه في المقدّمة؛ وقسم نظريّ في الفصول الثلاثة الأخيرة، يتكلّم فيه على: قيامة المسيح وحضوره في حياتنا اليوم - الكنيسة استمرار لحضور المسيح بيننا -،

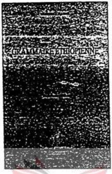
الأسرار التي تحمل إلينا اليوم حياة المسيح.

في الختام، لا يسعنا إلّا أن نشجّع القارئ إلى أقصى حدّ على الاستفادة من هذا الكتاب، لأنّنا لا نجد مثله في مكتباتنا العربيّة. ونوجّه هذه الدعوة إلى معلّم التربية المسيحيّة في المدارس أو في المراكز الرعويّة، لا بل إلى ربّ العائلة أيضًا.

أ. ص. حموي

من منشورات دار المشرق

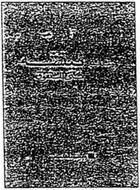












فهارس «المشرق»
للسنة السادسة والسبعين ٢٠٠٢

فهرس أوّل
مقالات السنة

الجزء الأوّل (كانون الثاني – حزيران): بأيّ مقاييس نقرأ أحداث ١١ أيلول؟ (٧–٨) = عودة إلى قضيّة «حوار الحضارات» الخاطئة، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٩–٢٦) = العالم العربيّ ومخاض التاريخ، بقلم باسم الراعي (٢٧–٥٤) = الدعوى المسيحيّة والدعوة اللبنانيّة. مقاربة لاهوتيّة في ضوء الأوضاع الراهنة، بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٥٥–٦٨) = الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. المنهج من خلال القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة، بقلم الدكتور محمّد منير سعد الدين (٦٩–٩٣) = حول الحروب الصليبيّة، بقلم الأنبا يوحنّا قُلته (٩٥–١٠٨) = ثلاثة كتب حول نظرة المسلمين العرب إلى الغرب، بقلم الأب جون دونوهيو اليسوعيّ (١٠٩–١٢٠) = تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، تحقيق ودراسة الدكتور عبدالله عبد الرحمٰن الخطيب (١٢١–١٥٨) = موقف الأديان من تعزيز نقل الأعضاء في إطار بلدان الشرق الأوسط، بقلم الأب نادر ميشيل اليسوعيّ (١٥٩–١٧٨) = الأنديمنسيون، بقلم الأرشمندريت نيقولا أنتيبا (١٧٩–٢٠٠) = الرسالة إلى فلورا والكتابات الغنوصيّة، ترجمة وتعليق وحواشٍ بقلم الخوري بولس الفغالي (٢٠١–٢٢٢) = «منجد اللغة العربيّة المعاصرة» وقضيّة تطوّر اللغة العربيّة، بقلم البروفسور أهيف سنّو (٢٢٣–٢٢٩) = حول الترجمة العبريّة لنصّ كتبه ابن ميْمون. الفصل الثاني من مقالة «في صناعة المنطق»، بقلم الدكتور جان فرانسوا مُونّتي (٢٣١–٢٤٥) = وصف ٢٣ كتابًا بالعربيّة و١٢ باللغات الأجنبيّة (٢٤٧–٢٨٩).

الجزء الثاني (تمّوز – كانون الأوّل): أفكار من الواقع المرير: ما هو الرجاء؟ وكيف يكون قوّة بناء المستقبل؟ بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٣٠٧–٣١٣) = سرّ الإنسان في ضوء سرّ المسيح، بقلم الأب فاضل

بيداروس اليسوعيّ (٣١٥-٣٣٧) = تعدُّد الأديان والوثيقة الفاتيكانيّة «الربّ يسوع»، بقلم الأب لاشلُو صابُو اليسوعيّ (٣٣٩-٣٥٠) = أسُس الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. قرءاة نظريّة وتاريخيّة، بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٣٥١-٣٦٧) = التربية على العيش المشترك الإسلاميّ - المسيحيّ، بقلم الدكتور محمّد منير سعد الدين (٣٦٩-٣٩٠) = مقاربة استعاديّة لأحداث ١١ أيلول ٢٠٠١، بقلم الدكتور شارل شرتوني (٣٩١-٤١٥) = الكنيسة المصريّة في رسائل العيد للقدّيس أثناسيوس الرسوليّ بابا الإسكندريّة، بقلم الخوري بولس الفغالي (٤١٧-٤٤٢) = إيليّا النصيبينيّ (٩٧٥-١٠٤٦م) والوزير أبو القاسم المغربيّ (٩٤١-١٠٢٧)، بقلم الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ (٤٤٣-٤٥٦) = رائد يسوعيّ في بلاد الشام: الأب بطرس فرُوماج (١٦٧٨-١٧٤٠)، نصٌّ غُفْل نقله من الفرنسيّة وعلّق عليه وذيّله بملحق الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٤٥٩-٤٩٥) = أوّل امتياز منفَّذ في الشرق: إمتياز شقّ طريق بيروت - دمشق في العام ١٨٥٧، بقلم الدكتور هيام ملّاط (٤٩٧-٥١٣) = وصف ٣٠ كتابًا بالعربيّة و٧ باللغات الأجنبيّة (٥١٥-٥٥١).

فهرس ثانٍ

أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث
المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع

موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- لا تُقبَل المقالات التي نشرت سابقًا أو التي ستنشر في مجلات أخرى، إلّا بعد موافقة الإدارة.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّ
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة المشرقيّة	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا وشمال أفريقيا	٤٠ أورو

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة على العنوان التالي:
بنك البحر المتوسّط، فرع الأشرفيّة، رقم المصرف الدوليّ MEDLLBBXXXX رقم الحساب US$ 02 400 121652 00، اسم المستفيد: دار المشرق.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Pays arabes du Machreq	25 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US
Europe et pays du Maghreb	40 euros

A régler par **virement bancaire** à l'adresse suivante:
Banque de la Méditerranée, branche d'Achrafié, n° international de la banque: MEDLLBBXXXX, n° de compte: de US$ 02 400 121652 00, à l'ordre de Dar el-Machreq.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، بالأسعار التالية (يضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	٥١٨ صفحة	١٩ دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	٥٤٤ صفحة	١٨ دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	٥٦٠ صفحة	١٧ دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	٥٦٠ صفحة	١٦ دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	٥٢٠ صفحة	١٥ دولارًا
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠)	٥٤٤ صفحة	١٤ دولارًا
١٩٩٧	(المجلّد ٧١)	٥٦٨ صفحة	١٣ دولارًا
١٩٩٨	(المجلّد ٧٢)	٥٨٨ صفحة	١٢ دولارًا
١٩٩٩	(المجلّد ٧٣)	٥٧٢ صفحة	١١ دولارًا
٢٠٠٠	(المجلّد ٧٤)	٥٦٨ صفحة	١١ دولارًا
٢٠٠١	(المجلّد ٧٥)	٥٦٨ صفحة	١٠ دولارات

وتتوفّر مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

Mais elles existent en syriaque, copte et arménien. Du syriaque, nous avons surtout ce qu'on appelle *l'Histoire acéphale* qui nous fournit les indices biographiques de toutes les lettres d'Athanase. Ensuite, le savant Cureton publia quelques lettres en syriaque. Du copte, L. Th. Lefort publia les lettres festales et pastorales avec la traduction française. On aurait pu profiter du texte arménien de ces lettres, déjà publié, mais cela aurait mené trop loin.

Ces lettres nous font vivre une tranche de la vie de l'Eglise d'Egypte, spécialement la lutte antiarienne qui a été la cause des exils du patriarche d'Alexandrie; mais aussi d'autres détails sur une famine, une révolte, la venue d'Antoine à Alexandrie... Et cela nous fait connaître aussi, malheureusement, que depuis le second siècle, l'Eglise n'a pu fêter Pâques de manière unanime, faute de s'accorder sur le comput............................. 417

Elie de Nisibe (975-1046) et le vizir Abū-l-Qāsim al-Ḥusayn Ibn 'Alī al-Maġribī, par le P. Samir Khalil Samir, S.J.

Elie de Nisibe (975-1046) est une des figures chrétiennes les plus attachantes de son époque, par sa science humaniste et sa spiritualité. Il est célèbre pour le dialogue qu'il a eu avec le vizir Abū-l-Qāsim al- Ḥusayn Ibn 'Alī al-Maġribī (981-1027), un autre savant humaniste du début du XI^e^ siècle.

L'auteur présente les deux personnalités d'Elie et du vizir, montrant la relation amicale les unissant, à partir d'un exemple tiré du Septième Entretien dans lequel le vizir demande à l'évêque de faire prier les moines en sa faveur. Il établit alors une édition critique de ce texte basée sur l'édition du P. Louis Cheikho de 1922 et sur deux manuscrits de la Bibliothèque Orientale des Pères Jésuites de Beyrouth 443

Un initiateur, le Père Pierre Fromage, S.J. (1678-1740), texte anonyme, traduit du français, avec introduction, notes et supplément, par le P. Camille Hechaïmé, S.J.

Le texte ici présenté se trouve, dactylographié, aux archives des Jésuites du Proche-Orient à Beyrouth. Sa date, mentionnée au hasard d'une page, est 1937, ce qui permet de supposer, avec une assurance quasi totale, qu'il est de l'écriture du Père Gabriel Levenq (1868-1938), auteur de plus d'un texte sur l'histoire de la Compagnie de Jésus au Levant.

Le Père Fromage nous est présenté à travers une notice brève, mais dense, relatant ses premières années de formation et ses travaux apostoliques innombrables à Saïda, Tripoli, Damas et

qu'à l'école et à l'université. Il cite en terminant des exemples concrets de collaboration dans ce sens.................................... 369

Les événements du 11 septembre 2001: une analyse rétrospective, par Charles Chartouni.

Cette analyse des événements du 11 septembre 2001 essaye d'établir les faits et d'élaborer une étiologie complexe qui nous permet d'en saisir la texture réelle, les scénarios des divers acteurs en lice et les leçons qu'il faudrait en tirer pour éviter dans l'avenir la réédition de ce genre de drame. Ces événements s'inscrivent dans une causalité à variables multiples, où une mondialisation opérant à partir de temporalités décalees, des imaginaires en situation de heurt, des espaces politiques et économiques éclatés, un contexte international sans repères normatifs précis, et des acteurs qui ont la latitude de se mouvoir dans un monde de plus en plus interdépendant, peuvent nous aider à en circonscrire les enjeux.

Ces événements vont reconfigurer la scène internationale, amener les sociétés musulmanes à redéfinir leurs rapports avec la modernité et les réalites du monde contemporain, repenser les schémas de la mondialisation à partir d'une perspective davantage inclusive, en vue de surmonter les disparités que suscitent les écarts technologiques, les clivages socio-économiques et les cloisonnements idéologiques et politiques. La prolifération de terrorismes réactionnels, diffus et sans arêtes précises, devrait nous inciter a prendre au sérieux ces défis et y répondre de manière concrète.. 391

L'Eglise d'Egypte dans les lettres festales d'Athanase d'Alexandrie, par le P. Paul Féghali.

Les lettres festales étaient écrites tous les ans par les évêques d'Alexandrie pour fixer la date de Pâques, et ce par décision du concile de Nicée (325). Ils en profitaient pour parler de la situation du pays. Et comme ces lettres ne s'adressaient pas seulement aux diocèses et aux monastères d'Egypte, mais aussi aux grandes métroples, on pouvait par elles connaître les noms des gouverneurs et beaucoup d'autres indications qui nous aident à préciser un certain nombre de données concernant l'Eglise durant les $4^{ème}$ et $5^{ème}$ siècles.

Les lettres festales d'Athanase, écrites en grec, n'existent plus dans cette langue, si ce n'est quelques fragments; et la raison la plus plausible est que les Byzantins ne s'y sont pas intéressés.

Szabo, S.J.

Le Concile Vatican II, en reconnaissant la possibilité du salut éternel en dehors de l'Eglise, a suscité un nouveau dialogue - non polémique - avec les diverses religions. Pour éclaircir les questions que par la suite la recherche théologique a formulées, la Congrégation romaine pour la Doctrine de la Foi a publié en septembre 2000 un important document, discutant les théories qui tendent à majorer la signification objective des religions suivant une mentalité indifférentiste. La déclaration urge cependant la poursuite du dialogue inter-religieux dans un esprit de sincérité et de service mutuel........ 339

Les fondements du dialogue islamo-chrétien: lecture théorique et historique, par le P. Salah Abou-Jaoudé, S.J.

Selon l'enseignement catholique, le dialogue n'est pas une attitude facultative; il trouve ses fondements dans la théologie chrétienne: à l'exemple du Christ, tout chrétien, comme toute l'Eglise, ont pour rôle l'abolition de tout ce qui sépare les hommes. Cette vocation ne se réalise pourtant que dans un dialogue avec les autres dans une ambiance de liberté religieuse. Après avoir esquissé ces fondements, l'Auteur présente les attitudes requises du chrétien dans le dialogue qui peut prendre essentiellement quatre formes dans le contexte oriental. Enfin, il présente une lecture historique des étapes du dialogue, d'où surgit la nécessité d'éviter deux pièges: le pessimisme, qui contredit l'espérance chrétienne, et l'optimisme facile. En effet le dialogue reste un défi et les obstacles sont multiples et difficiles. Cependant la présence des hommes de bonne volonté autant du côté chrétien que musulman, et la volonté de la convivialité qui se confirme dans nos sociétés orientales, créent un véritable espoir pour un meilleur avenir... 351

La formation au vivre en commun islamo-chrétien, par Muhammad Mounir Saadeddine.

Partant de sa conviction, appuyée par des versets du Coran, que l'islam appelle les hommes à vivre en commun dans le respect mutuel, l'A. affirme que pour ce faire, les personnes qui aspirent à cette fin doivent avoir une vue claire du but à atteindre et en prendre le chemin, gardant à l'esprit ce à quoi le manque de dialogue sincère peut conduire (exemple de la guerre libanaise). Il indique ensuite les moyens à mettre en œuvre pour former la jeunesse au vouloir vivre en commun, tant au sein de la famille,

SOMMAIRE